Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1848.

Einundzwanzigster Jahrgang.

Erster Band.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1848.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1848 erstes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1848.

Inhalt des Jahrganges 1848.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen und Uebersichten.

Kirchliches.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1.

Die Stellung der Studien und Kritiken in der Theologie und Kirche.

Ein Vorwort zum dritten Jahrzehent dieser Zeitschrift

von

D. C. Ullmann.

Wiewohl wir nicht die Sitte haben, jeden Jahrgang unserer Zeitschrift mit einem die wichtigeren Erscheinungen der unmittelbaren Vergangenheit messenden und richtenden Vorworte zu eröffnen, so scheint es doch zweckmäßig, in größeren Zwischenräumen ein Wort der Verständigung mit dem Leserkreise zu wechseln; und ein Zeitpunct, wo dieß passend seyn möchte, ist nach unserm Ermessen auch jetzt wieder eingetreten. Denn wie auf der einen Seite der Stand der Theologie und der Kirche ein unverkennbar entscheidungsvoller ist, so tritt auch unsere, diesen beiden Potenzen dienende Zeitschrift mit dem Jahre 1848 in eine Art von Stufenjahr ein. Zwanzig volle Jahre des Bestehens derselben liegen hinter uns; ein drittes Jahrzehent öffnet uns seine ernsten Thore: da geziemt es sich wohl, stille zu stehen und sich zu besinnen, die Vergangenheit und Gegenwart prüfend zu erwägen und auch, so weit es durch die Verhüllung möglich ist, einen Blick in die Zukunft zu werfen.

Das erste, natürlichste Gefühl der Herausgeber bei dieser Ueberschau ist Dank: inniger, herzlicher Dank gegen Den, der unser Unternehmen hat heranwachsen lassen, der es mit seinem Segen bis zu dieser Stunde hat begleiten wollen; Dank gegen die trefflichen und ausgezeichneten Männer, die es durch ihre Mitwirkung kräftig gefördert haben; Dank gegen die theologische und kirchliche Lesewelt, die uns durch ihre Nachsicht ermuthigt, durch ihre vertrauensvolle Theilnahme gestärkt und erhoben hat.

Sey es uns vergönnt, noch einen Augenblick bei den persönlichen und äußeren Bedingungen der Sache zu verweilen und auch wohlwollenden Lesern zu vergegenwärtigen, wie viel Ursache wir zur dankbarsten Freude haben.

Dieselben Männer, die vor zwanzig Jahren in jugendlich hoffnungsvoller Freudigkeit den Gedanken der theologischen Studien gefaßt und begründet, befinden sich auch jetzt noch an der Spitze des Unternehmens: keiner von ihnen ist durch den Tod abgerufen, keiner der Kraft des Wirkens beraubt, keiner durch die vielfach verwirrenden und betrübenden Erfahrungen der Zeit niedergebeugt oder gelähmt, keiner dem geistigen Bunde, der uns beim Beginn des Unternehmens in freiester Weise vereinigte, entfremdet worden; ja nicht einmal über Einzelnes ist zwischen uns ein Zwiespalt eingetreten, der uns irgend ernstlich an die Lösung des schönen Bandes hätte denken lassen; vielmehr stehen wir noch heute, wie vor zwanzig Jahren, für dieselbe Sache verbunden zusammen, und gehen in dieser stärkenden Einigung getrost der Zukunft entgegen. Ist nun freilich in dem Meisten von dem, was wir erwähnt, die Gunst des Himmels dankbar zu verehren, so wird doch zugleich gesagt werden dürfen, daß das Dauerhafte unserer Verbindung auch menschlicher Weise nicht ganz gering anzuschlagen ist in unserer streitreichen und trennungslustigen Zeit, in der selbst Solche, die naturgemäß zusammengehören, in ungeduldigem Widerstreben und Mißtrauen auseinander gehen; und man wird vielleicht

nicht abgeneigt seyn, in diesem Umstand auch ein Zeugniß dafür zu finden, daß gerade die theologische Richtung, welcher unsere Studien gewidmet sind, einen höheren Grad von Kraft besitzt, die Geister und Gemüther durch ihre innerlich und frei einigende Macht zusammenzuhalten.

Der vortreffliche, durch Geist und Charakter hoch ausgezeichnete Verleger freilich, der die Anfänge unseres Unternehmens so großsinnig und erfolgreich förderte und der dasselbe stets nicht nur mit kluger Ueberlegung, sondern in der That mit der Theilnahme seines Herzens begleitete, weilt nicht mehr unter uns; aber an seine Stelle ist ein wackerer Sohn getreten, der Erbe väterlicher Ueberlieferungen und Gesinnungen, und dieser führt die Sache in einer Weise fort, die uns den Vater weniger schmerzlich vermissen läßt.

Auf unsere Mitarbeiter können wir mit freudigem Bewußtseyn blicken. Eine gute Anzahl der namhaftesten, an Geist und Gelehrsamkeit hervorragenden Theologen Deutschlands und der Nachbarländer hat uns mit Beiträgen beehrt, die einen bleibenden Werth für die Wissenschaft und Kirche behalten und auf die man, wenn später dieselben Gegenstände behandelt werden, immer wieder wird zurückkommen müssen; jugendlich aufstrebende, hoffnungsreiche Kräfte haben vielfach in dieser Zeitschrift zuerst einen Raum für ihre litterärische Thätigkeit gefunden und Gelegenheit gehabt, sich die Bahn zu einem weiteren Leserkreise und zu einer wissenschaftlichen Stellung zu brechen; auch für kirchliche Männer, die, mitunter in der Abgeschiedenheit eines ländlichen Pfarrhauses, neben ihrer Gemeinde die theologische Wissenschaft pflegen, ist unsere Zeitschrift ein Mittel geworden, die Früchte ihres treuen Fleißes der größern wissenschaftlichen Gemeinde vorzulegen; ja selbst denkende und forschende Nichttheologen, die entweder von verwandten Fächern her oder durch inneres Bedürfniß auf unser Gebiet geführt wurden, haben uns höchst schätzbare und anregende Mittheilungen gemacht, welche um so erwünschter waren, je mehr auch wir es als eine Aufgabe er-

kennen, ebensowohl das gemeinsame Band, welches alle Wissenschaften verknüpft, befestigen zu helfen, als auch zu der nach beiden Seiten hin heilbringenden Wechselwirkung zwischen Wissenschaft und Leben, Theologie und Gemeinde das Unsrige beizutragen. Im Allgemeinen aber ist zu sagen, daß es uns an entsprechendem Material nicht nur keinen Augenblick gemangelt, sondern daß wir im Gegentheil durch Ueberfülle desselben vielfach in Verlegenheit gebracht und in die Nothwendigkeit versetzt worden sind, theils wirklich angenommene Beiträge länger, als erwünscht war, hinauszuschieben, theils Aufsätze, die sonst einen unverkennbaren Werth hatten, aber hinter Arbeiten von allgemeinerem Interesse zurückzustehen schienen, den Verfassern mit Bedauern wieder zurückzusenden. Und wie wir deßhalb die Mitarbeiter in Betreff des Vergangenen um Nachsicht bitten, so müssen wir ihnen für die Zukunft, da der Zudrang von Material fortwährend im Steigen begriffen ist, zweierlei recht dringend ans Herz legen: erstlich, sich in allen Artikeln, besonders in Recensionen, jeder, mit der Gründlichkeit irgend verträglichen, Kürze befleißigen, zweitens, in Beziehung auf den Abdruck ihrer Einsendungen diejenige Geduld üben zu wollen, die wir bei dem zugemessenen Raume der Zeitschrift nun einmal durchaus in Anspruch nehmen müssen.

Der Leserkreis der Zeitschrift hat sich seit ihrem Bestehen ziemlich gleichmäßig, fast ohne alle Unterbrechung erweitert. Ist uns irgendwo der Zugang verschlossen worden, so hat er sich anderwärts desto reichlicher aufgethan, und namentlich dürfen die Studien auch auf die eingehende Theilnahme der jüngeren theologischen Generation mit guter Zuversicht rechnen. Gegenwärtig ist der Absatz auf die für eine wissenschaftliche Zeitschrift gewiß nicht unbedeutende Höhe von ungefähr 1000 Exemplaren gestiegen. Dürfen wir hierbei für jedes Exemplar eine Zahl von durchschnittlich zehn Lesern annehmen, so würden sich wenigstens diejenigen, welche allgemeiner anziehende Artikel liefern, ein Publicum versprechen können, zu

welchem mit eben so viel Ernst als Freudigkeit zu sprechen eine natürliche Aufforderung in der Sache selbst liegt. Den Kern dieses Leserkreises liefert natürlich das protestantische Deutschland und die Schweiz; aber auch die stamm- und confessionsverwandten Nachbarländer, namentlich Holland, Dänemark und Schweden, nehmen entsprechenden Antheil; nicht minder geht eine Anzahl Exemplare nach Frankreich, England und Rußland, vornehmlich aber nach Nordamerika, und selbst von der Theilnahme unserer katholischen Mitbrüder sind wir nicht ganz ausgeschlossen: so daß die Weite des Umkreises nichts zu wünschen übrig läßt. Wichtiger freilich wäre das Intensive der Theilnahme. Allein dieses ist theils nicht zu bemessen, theils würde darüber zu sprechen sich nicht wohl geziemen. Nur eine Stimme sey vergönnt zu erwähnen, die wir mit ganz besonderer Freude vernommen haben. Es ist die Stimme des unter seinen Zeit- und Volksgenossen hervorragenden, von Neander so trefflich gewürdigten Engländers, Thomas Arnold: er bezeichnet die Studien und Kritiken, die er zuerst ums Jahr 1835 kennen lernte, als äußerst ungleich ebensowohl dem, was man Rationalismus nennt, als den Schriften des hochkirchlichen oder evangelischen Englands, findet in ihnen „ein gar reines Transscript aus dem neuen Testament", und rühmt ihnen nach, daß sie „in hohem Grade den Geist der Liebe mit dem der Weisheit verbinden" a). Dieß Alles ist nun aber mit um so lebhafterem Danke anzuerkennen, als in dem Laufe der zwanzig Jahre, seitdem die Studien bestehen, so mancher theologischen Zeitschrift ein anderes Loos gefallen ist, das Loos entweder des Absterbens oder eines nur precären Bestehens; und wir dürfen wohl auch

---

a) Siehe die jedem deutschen Leser höchlichst zu empfehlende Schrift: Thomas Arnold. Aus seinen Briefen und aus Nachrichten seiner Freunde geschildert. Nach dem Englischen des A. P. Stanley von K. Heintz in Berlin. Potsdam, 1847. Die betreffende Stelle findet sich in einem Briefe Arnold's an C. J. Vaughan, S. 380.

darin ohne Unbescheidenheit einen thatsächlichen Beweis finden, daß unsere Zeitschrift in ihrer Tendenz, ihrer Anlage und Behandlungsweise einem wirklichen, weit verbreiteten Bedürfniß entgegengekommen ist und vermocht hat, demselben dauernd zu genügen.

Hiermit verlassen wir das Gebiet des Persönlichen und der äußeren Lebensbedingungen unserer Zeitschrift und gehen zum Wichtigeren, zu deren innerer Stellung über. Indem wir diese aufs Neue bezeichnen wollen, werden wir nicht umhin können, uns den Stand der Theologie und Kirche in der unmittelbaren Vergangenheit wie in der Gegenwart vor das Auge zu führen, weil nur auf diesem Wege gezeigt werden kann, wie die Stellung der Studien eine nicht künstlich gemachte und willkürlich gewählte, sondern eine durch den Entwickelungsgang der Theologie von selbst gegebene und gebotene ist und eben darin auch ihre innere Rechtfertigung findet. Dabei werden wir jedoch, was schon der Raum verböte, nicht überall eine ausführliche Beweisführung geben, sondern uns auf eine gedrängte Hervorstellung und Begründung der Hauptgesichtspuncte beschränken.

Wir beginnen mit der Theologie, weil es diese ursprünglich ist, deren Pflege sich unsere Studien gewidmet haben. Wir gehen dann aber auch zur Kirche über, weil es heute keine theologische Zeitschrift von lebensvollem Interesse geben kann, die sich nicht in ein bestimmtes Verhältniß zur Kirche setzte, und weil die Studien, dieses mit Freudigkeit anerkennend, nicht nur seit längerer Zeit begonnen haben, auch kirchliche Lebensfragen in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen, sondern darin auch um so eifriger fortfahren werden, je höher in diesem Augenblicke die Wogen des kirchlichen Lebens gehen und je mehr die nächste Zukunft auf wichtige Entscheidungen hindrängt.

Erster Artikel: Theologie.

Die Studien und Kritiken sind zunächst eine wissenschaftliche Zeitschrift. Es ist daher für sie eine Aufgabe — nicht die einzige und höchste zwar, doch aber eine unveräußerliche, — die theologische Gelehrsamkeit zu pflegen; und wir zweifeln nicht, daß jeder Besonnene dieß anerkennen wird in einer Zeit, in welcher auf dem religiösen und kirchlichen Gebiete Alles sich aufzulösen droht ins Tendenziöse, ja selbst ins Factiöse; in welcher so viele Leute „von halber Bildung und ganzer Prätension" auch in theologischen Dingen gerne das Wort führen und dagegen von manchen Sprechern und Parteien des Tages die wirkliche theologische Gelehrsamkeit dergestalt mit der Acht belegt werden will, daß wir, vermöchten ihre Bestrebungen weiter um sich zu greifen, auf unserem Gebiete einer recht gründlichen Barbarei entgegengehen würden. Hat nun aber unsere Zeitschrift mit bestem Grunde auch den Zweck, der reinen, zunächst noch ganz absichtslosen Forschung zu dienen, so muß sich in ihr Manches finden, was nicht unmittelbar eine Richtung auf die letzten Ziele der Theologie verräth, was nicht die Signatur einer bestimmten theologischen Denkweise stark ausgeprägt an der Stirne trägt, was aber dennoch Jeder zu schätzen wissen wird, der nicht schon einem von aller Gelehrsamkeit abstrahirenden Prakticismus verfallen ist; der da weiß, daß der Bau der Theologie, als einer nicht bloß speculativen, sondern auch historischen Wissenschaft, zu seiner soliden Vollendung einer sehr breiten Basis und eines ungemein reichen Materiales bedarf; der nicht vergißt, daß sich in der reinen Herausarbeitung und richtigen Verwendung dieses Materials von den verschiedensten Seiten Probleme aufdrängen, die nicht so ohne Weiteres durch das Vorausnehmen eines theologischen Standpunctes abgethan werden können, sondern durch die ruhigste, unbefangenste Forschung, in freier Rede und Gegenrede gelöst seyn wollen. Für diesen heilsamen

Verkehr eindringender und genauer Forschung, für das ernste Zwiegespräch Sachverständiger über schwierige Probleme haben die Studien unter dem Getümmel des Tages und den staubaufwirbelnden Kämpfen der Parteien von Anfang an eine stille, unangefochtene Freistätte eröffnen wollen, und ich hoffe, man wird ihnen zugestehen, daß sie dieser Absicht nicht ohne Erfolg nachgekommen sind. Wenn nun aber hierbei, was besonders den bloßen Praktikern zum Anstoß gedient haben mag, auch manches scheinbar Geringfügige und den Außenwerken theologischer Gelehrtheit Angehörige vorgekommen seyn mag: so werden doch diejenigen, die ein Auge für das Wesenhafte besitzen, nicht verkannt haben, daß es uns in letzter Instanz vor Allem um die Herz- und Mittelpuncte der Theologie zu thun war, also um das, was die Theologie zu einer Sache nicht allein des gelehrten Wissens, sondern des in das Innerste der Erscheinungen dringenden Erkennens, und dann auch wieder zu einer Sache nicht bloß des theoretischen Interesses, sondern der tiefsten sittlichen Theilnahme, was sie zu einer freien, ihres Adels sich bewußten, aber auch in Liebe sich hingebenden Genossin des religiösen Lebens und seiner Gemeinschaft macht. Hiermit sind wir dann auf die eigentliche Aufgabe der Theologie hingewiesen und hier müssen wir, indem wir es als sich von selbst verstehend betrachten, daß wir nur von christlicher Theologie handeln, etwas weiter ausholen.

Das Christenthum ist nicht Product der Wissenschaft, sondern des Lebens. Es hat nicht gewartet, bis die Wissenschaft käme und es construirte, sondern es hat sich aus innewohnender Selbstkraft als eine erlösende und heiligende Lebensmacht mitten in die Geschichte der Menschheit hineingestellt und hat seine Wirkungen lange ohne Nachfrage bei der Schule hervorgebracht. Dennoch aber bietet es sich auch der Wissenschaft als ein unvergleichbar hohes und reiches

Object des Erkennens dar, und es liegt in seinem innersten Wesen, eine wissenschaftliche Erkenntniß seiner selbst aus sich zu erzeugen. So hat die Theologie, dadurch von der reinen Speculation sich unterscheidend, daß sie von einem Thatsächlichen ausgeht, zu ihrer wesentlichen Aufgabe, das Christenthum, welches als eine ethische Lebensmacht in der Geschichte steht und im Bewußtseyn der Gläubigen wirkt, wahrhaft und von Grund aus zu erkennen, — zu erkennen in seinem Ursprung und seiner ganzen Entwickelung, in seinem geschichtlichen Zusammenhang und seiner inneren Nothwendigkeit; zugleich aber auch diese Erkenntniß, wie sie auf einem Lebensgrunde ruht, wieder ins Leben zurückzuführen, und aus ihren Wurzeln einen Baum hervorwachsen zu lassen, der in seiner Krone gesunde Früchte des Lebens trägt. Wahrhaft zu verstehen aber vermag man nur den Gegenstand, in den man mit objectivem Sinne, mit selbstverzichtender Hingebung eingeht. Das zu erkennende Object richtet sich nicht nach uns, sondern wir müssen uns nach ihm richten. Und dieß wird um so mehr zu fordern seyn, eine je größere geistige Bedeutung und Tiefe der Gegenstand hat. Es kommt also vor Allem darauf an, daß bei der wissenschaftlichen Erkenntniß des Christenthums die ganze Fülle und Reinheit seines eigenthümlichen Charakters festgehalten werde. Hierüber aber, über den Grundcharakter und das Specifische des Christenthums bestanden seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts bis in die ersten Decennien des gegenwärtigen hinein wesentlich entgegengesetzte Ansichten, und eben das Nichtbefriedigtseyn durch die bis dahin herrschenden Behandlungsweisen des Christenthums, das Verlangen nach einer entsprechenderen Auffassung war es, was die Theologie, der auch unsere Zeitschrift dienen wollte, hervorrief. Dieß ist jedoch im Einzelnen anschaulich zu machen.

Die letzte Grundlage jeder Religion ist die sie beseelende und gestaltende Gottesidee oder subjectiv das eigenthümlich bestimmte Gottesbewußtseyn. Denn wiewohl uns

das Charakteristische eines religiösen Glaubens noch ausgeprägter entgegenzutreten pflegt in der Art, wie er sich das Verhältniß des Menschen zu Gott vermittelt denkt, und in dem Endziele, welches er der menschlichen Entwickelung setzt: so ruht doch Beides, die Vorstellung von jener Vermittelung und die Feststellung dieses Welt- oder Menschheit-Zweckes auf der ursprünglichen Fassung der Idee von dem letzten Urgrunde aller Dinge. Der leitende Grundgedanke nun, den das Christenthum von Gott aufstellt, ist der des unendlichen, absolut heiligen Urgeistes, welcher, ohne die Welt zu seiner Selbstvollendung zu bedürfen, dieselbe aus freier Liebe hervorbringt, um sich in ihr darzustellen und sich ihr mitzutheilen, was nur geschehen kann, wenn er in ihr allgegenwärtig lebt und allmächtig wirkt. Es sind — was für den, der sehen will, keinem Zweifel unterliegen kann — die Momente ebenso der Erhabenheit Gottes über die Welt und seiner absoluten Selbstgenugsamkeit, wie des Seyns und Innewohnens Gottes in der Welt, welche in innigster Durchdringung die christliche Gottesidee constituiren; es ist der im eminentesten Sinne lebendige Gott, den das Christenthum verkündigt, der in sich selbst Lebende und der alles Belebende. Nur von dieser Basis aus erklären und ordnen sich die weiteren Grundeigenthümlichkeiten des Christenthums. Denn nur wenn Gott und Welt unterschieden, zugleich aber in lebendigster Beziehung auf einander gedacht werden, nur wenn der Mensch nicht an sich und von Natur Gott, wohl aber auf die volle Lebensgemeinschaft mit Gott angelegt ist, ist es denkbar, wie das zwar Unterschiedene, aber auch für einander Bestimmte, das Göttliche und Menschliche, in der Person Jesu, des Sündlosheiligen, zu vollkommener Einheit kommen konnte, und wie dann diese gottgeeinigte Persönlichkeit auf diejenigen, welche durch die Sünde von Gott getrennt, doch aber in ihrem Innersten noch für das Göttliche empfänglich waren, durch die Manifestation der göttlichen Liebe und des göttlichen Lebens versöhnend, erlö-

send und heiligend wirken konnte und mußte. Nur von da aus begreift es sich auch, wie sich das Christenthum als die vollkommene Offenbarung geben kann, welche, indem sie in der That eine höhere, ja die denkbar höchste Stufe des religiös-sittlichen Lebens darstellt, eben so entschieden ein neues schöpferisches Princip in sich schließt und damit auf die in der ganzen Weltentwickelung wirkende göttliche Causalität zurückweist, als sie durch den ganzen bisherigen Entwickelungsgang vorbereitet und durch menschliche Organe vermittelt ist, also in ihrer göttlichen Ursprünglichkeit zugleich den geschichtlichen Zusammenhang und die menschliche Darstellung nicht verleugnet. Nur von diesem Standpuncte aus endlich, der das ursprüngliche Lebensverhältniß zwischen Gott und Menschheit festhält, doch aber dasselbe auch nicht als ein unmittelbar vollendetes betrachtet, sondern anerkennt, wie es sich erst durch einen ethischen Proceß in seiner ganzen Tiefe und Reinheit verwirklicht, erscheint das Christenthum auch als ein eigenthümlicher, von specifischen Kräften durchdrungener Lebensorganismus, der sich von seinem Mittelpuncte, der alle Fülle des gottmenschlichen Lebens in sich schließenden Person seines Stifters, aus gliedert, in einer naturgemäßen Reihe von Momenten der Versöhnung, Erlösung und Heiligung ausprägt und nach dieser Ordnung in dem Einzelnen, wie in der Menschheit gesetzmäßig entfaltet; als ein Lebensganzes mithin, gegen das man sich wohl verschließen, aus dem man aber nicht, in der Vorstellung doch noch das Ganze zu haben, einzelne Stücke herausnehmen kann, die, wie viel Gutes sie auch noch in sich schließen mögen, doch vom belebenden Geistes- und Herzensmittelpuncte abgelöst, ihre wesentliche Kraft und Bedeutung verlieren.

Ist dieß richtig, so wird jede Theologie, welche eines der beiden Grundmomente der christlichen Gottesidee verleugnet, das der Immanenz oder das der Transcendenz, den Gott, der in sich selbst lebt, oder den Gott, der in der

Welt lebt und in uns leben will, sich entweder ganz oder doch bis zu einem hohen Grade unfähig machen, das Christenthum richtig zu verstehen und dessen Verständniß gründlich zu vermitteln. Wo ein abstracter Theismus die ewige Lebensbeziehung Gottes zur Welt verkennt, da kann es nicht kommen zu dem vom Christenthume geforderten Begriff einer wahren, realen Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, des Himmlischen und Natürlichen, des Ewigen und Zeitlichen; wo dagegen ein nicht minder abstracter Pantheismus Gott in die Welt und Menschheit aufgehen läßt, da wird die Unterscheidung, respective Trennung verdeckt, durch deren Ueberwindung erst den Menschen zur Einigung mit Gott zu bringen, der wesentliche Sinn und Zweck des Christenthums ist. So wird von beiden Seiten das, was wir das Organische im Christenthume nennen, sein gottmenschlicher Charakter, verletzt, und es bleibt dann nichts übrig als eine entweder nur bruchstückweise Aneignung oder auch eine entschiedene Verwerfung desselben. Diese Einsicht war es zunächst, die im Allgemeinen die Stellung unserer Zeitschrift bestimmte: der Gegensatz gegen die Systeme einseitiger Transcendenz im ersten Stadium ihres Bestehens; der Gegensatz gegen die Denkarten absoluter Immanenz im zweiten Stadium.

I.

Als die Studien und Kritiken zuerst in die Hallen der Theologie eintraten, da erdröhnten dieselben noch von dem lauten Geräusche des Streites zwischen Rationalismus und Supranaturalismus. Dieser Gegensatz, obwohl durch die vorangegangene Entwickelung der Wissenschaft und der allgemeinen Bildung bedingt, war doch von der Art, daß die Theologie, sollte sie lebendig fortschreiten, nicht darin verharren konnte. Beide Glieder des Gegensatzes hatten etwas Falsches und Unbefriedigendes, sowohl in dem,

worin sie übereinkamen, als in dem, worin sie auseinander gingen.

Zunächst nämlich standen sie, wie verschieden sie auch in ihrer Ausbildung waren, auf einem gemeinsamen Boden, und das war der Boden einseitiger Abstraction in der Behandlung des Christenthums. Dieß zeigte sich vornehmlich in zwei Hauptpuncten. Sie faßten erstlich das Christenthum wesentlich als Doctrin, als Inbegriff von Lehrsätzen, sey es nun theoretischen oder praktischen, und verkannten, daß es seinem innersten Wesen nach eine das ganze religiös-sittliche Seyn umfassende reale Lebensmacht und Lebensordnung, eben darum aber auch schon in seinem ursprünglichsten Auftreten in der Person des Stifters eine Lebenstotalität und nicht minder in seinen Wirkungen ein das ganze Leben der Einzelnen wie der Menschheit umfassendes Princip sey. Wurde nun aber einmal durch solchen Doctrinarismus das Christenthum von seiner Lebensgrundlage abgelöst und in abstracter Art als dogmatischer oder moralischer Lehrbegriff behandelt, so verlor man auch den Blick für das Organische, d. h. für diejenige Beschaffenheit desselben, vermöge deren es sich von einem Alles beseelenden Mittelpuncte, der das göttliche Leben offenbarenden und herstellenden Person seines Stifters, aus in genauem Zusammenhange seiner Theile zu einer eigenthümlichen religiösen Lebensgestalt gliedert und abschließt, und man konnte wähnen, es sey einem theologischen Systeme der christliche Charakter schon gesichert, wenn es sich nur eine größere oder geringere Zahl christlicher Lehrsätze einverleibt hätte. Dieß hing dann aber auch mit dem zweiten noch wichtigern zusammen. Beide Systeme hatten sich nämlich auch außerhalb der Basis gesetzt, von welcher aus allein der ganze Lebensorganismus des Christenthums richtig gewürdigt werden kann: sie verkannten auf ihrem abstracten Standpuncte das lebendige, immanente Verhältniß Gottes zur Welt; sie hatten den Gott, der ferne ist, nicht aber zugleich den, der nahe ist; Gott war ihnen, indem sie ausschließlich

seine Transcendenz hervorhoben, ein wesentlich jenseitiger, ein nicht bloß supramundanes, sondern extramundanes Wesen und die Welt ein Organismus oder Mechanismus, der, an sich göttlichen Lebens und Geistes baar, sich nur aus innewohnenden Gesetzen und Kräften entwickelt. Und hier blieb dann nur die Wahl, entweder ein reelles Wirken, eine, wirkliche Offenbarung Gottes in der Welt ganz zu leugnen, oder dieselbe, wenn man sie anerkannte, auf eine rein wunderhafte, mehr oder weniger mechanische Weise eintreten zu lassen. Denn so gewiß es ist, daß ein wahrhaft lebendiger Gott sich nicht nur offenbaren kann, sondern auch nach der Natur seines Wesens offenbaren muß, und daß dann auch diese Offenbarung vermöge der ununterbrochenen Lebensgemeinschaft Gottes mit der Welt als etwas in seinem göttlichen Ursprunge doch zugleich Naturgemäßes und Geordnetes begriffen werden kann: eben so gewiß ist es auch, daß ein Gott, der sich von der Welt, nachdem er sie geschaffen, zurückgezogen hat, sich in derselben entweder gar nicht wirklich zu offenbaren vermag, oder daß er dieß, wenn es doch geschieht, nur unter völliger Zerreißung und Durchbrechung des natürlichen, wie geschichtlichen Zusammenhanges, in schlechthin übernatürlicher und unbegreiflicher Weise, gleichsam als ein Deus ex machina zu thun im Stande ist.

Die erste Seite dieser Alternative wählte der Rationalismus, die andere der Supranaturalismus, und dieß war es nun, was sie bei sonstiger Gemeinsamkeit des allgemeinen Standpunctes auch wieder aufs Entschiedenste trennte. Der Rationalismus, ausgehend von der unter allen Bedingungen ausreichenden Sufficienz der Kräfte, die der Schöpfer in die menschliche Vernunft gelegt, betrachtete auch das Christenthum als ein Erzeugniß derselben, leitete dasselbe ganz aus geschichtlichen Bedingungen ab und verhielt sich gegen Alles, was sich in den Anfängen des Christenthums als durch unmittelbare göttliche Causalität gewirkt und gesetzt geltend macht oder was in der Entwickelung der Kirche

auf dieser Voraussetzung beruht, ablehnend oder künstlich ausdeutend. Der Supranaturalismus dagegen, ausgehend von der Nothwendigkeit göttlicher Offenbarung für die in ihrem empirischen Zustande religiös unzulängliche menschliche Vernunft und durch das Glaubensbedürfniß festgehalten bei dem positiven Christenthum, erkannte zwar die unmittelbare göttliche Wirkung in dessen Ursprung und eben damit auch das Gegebenseyn von Sätzen an, welche über die Vernunft hinausgehen; aber er hob nun, in Kraft des Gegensatzes, jene göttliche Causalität und das Gegebenseyn gewisser Thatsachen und Lehrbestimmungen durch dieselbe in solcher Weise hervor, daß er den geschichtlichen Zusammenhang, in dem das Christenthum allerdings auch steht, so wie die menschliche Seite in dessen Ursprung und Entwickelung allzu sehr aus den Augen verlor, vornehmlich aber verabsäumte, dasjenige, was man das Positive im Christenthum zu nennen pflegt, auch innerlich zu verstehen und denkend zu durchdringen. So wurde auf jener Seite das wahrhaft Neue, Ursprüngliche, Schöpferische, Göttliche des Christenthums verkannt, auf dieser Seite das Geschichtliche, Menschliche, Geordnete, in sich selbst Wahre und Vernünftige, und auf beiden Seiten die lebendige, organische Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, des Idealen und Thatsächlichen, durch die das Christenthum allein das ist, was es ist.

Hiergegen mußte, wenn die Theologie fortschreiten sollte, unausbleiblich eine Gegenwirkung eintreten. Es lag, sobald man die organische Ganzheit des Christenthums wieder klar erkannte und demgemäß das eklektische Verhalten gegen dasselbe sich als ungenügend erwies, die zwiefache Wahl vor: entweder mußte man nach der verneinenden Seite weiter gehen und mit den positiven Bestandtheilen des Christenthums auch das Ganze, in das sie gliedlich eingewachsen sind, verwerfen, also dann dem gesammten Christenthum sich entgegenstellen; oder man mußte nach der bejahenden Seite fortschreiten und das Christenthum tiefer, reiner und umfassender würdigen lernen als den

religiös-sittlichen Lebensorganismus, welcher, ruhend auf der Basis eines immanenten Verhältnisses des in sich lebendigen und heiligen Gottes zur Welt, die vollkommene Einigung Gottes und der Menschheit in der eben so urbildlichen als geschichtlichen Persönlichkeit seines Stifters darstellt, und von diesem schöpferischen Mittelpunct aus erlösende und heiligende Wirkungen einziger Art hervorbringt; dann mußte man aber auch das Christenthum erkennen lernen, wie es sich selbst gibt, ebenso nach dem göttlichen Ursprung, auf den es Anspruch macht, und nach den Bestandtheilen, durch die es sich als eigenthümliche Religionsgestalt unterscheidet, wie nach seiner wahrhaft menschlichen Seite und nach seinem vollen geschichtlichen Zusammenhang; vornehmlich aber mußte man es verstehen lernen nach seiner inneren Wahrheit und Nothwendigkeit, so daß das, was man das Positive nennt, nicht mehr als ein bloß Gesetztes und beziehungsweise Willkürliches dastand, sondern als ein Gesetzmäßiges und im höchsten Sinne Vernünftiges begriffen wurde.

Das Erstere, die entschiedene Richtung nach der negativen Seite hin, blieb nicht aus, und wir werden alsbald darauf zurückkommen. Eine Theologie der zweiten Art dagegen, die sich wieder mit einem lebensvolleren, tieferen Sinne, mit mehr geschichtlichem und speculativem Geiste dem ganzen, ungetheilten, organisch erfaßten Christenthum zuwendete, war bereits durch hervorragende Männer, unter denen wir nur Schleiermacher, Neander und de Wette nennen, ins Leben gerufen; nur fehlte es ihr noch an einem unmittelbar in den Zeitlauf eingreifenden, vereinigenden Organe, und als ein solches wollte unsere Zeitschrift sich darbieten.

Man hat diese Theologie in ihrem Verhältnisse zu den bisher geschilderten Denkarten häufig eine vermittelnde genannt. Hierin lag das Richtige, daß sie, wie sie selbst eine wahrhaft geschichtliche seyn wollte, auch den naturgemäßen geschichtlichen Zusammenhang mit Früherem nicht

verleugnete. Sie hat mit der bisherigen theologischen Entwickelung nicht schlechthin gebrochen, in der Einbildung, etwas absolut Neues machen zu können und des Lernens von Vorgängern oder andersdenkenden Mitlebenden völlig überhoben zu seyn. Nicht wegwischen wollte sie die bestehenden Gegensätze, sondern auf einen tiefern Einheitsgrund zurückführen und dadurch von innen heraus überwinden. Sie hat es am Supranaturalismus eben so dankbar anerkannt, daß er das Wesentliche des christlichen Offenbarungsinhaltes zu conserviren gestrebt, als am Rationalismus, daß er nicht unterlassen habe, das Princip der freien Betheiligung des Subjectes am religiösen Inhalte geltend zu machen; sie verwarf den Supranaturalismus nicht als Offenbarungsglaube, sondern nur als diese zeitliche ungenügende Formation desselben, den Rationalismus nicht als Rationalität, sondern als diese bestimmte, weder den Glauben noch das Denken wahrhaft befriedigende Art, das Christenthum rational zu behandeln. Dagegen dürfen, ja müssen wir es aufs Entschiedenste zurückweisen, wenn man unter Vermitteln verstehen will: ein äußerliches Zusammenbringen von Bestandtheilen heterogener Denkarten; ein Capituliren nach beiden Seiten hin; ein Ausrufen des Friedens, wo kein Friede seyn kann; einen Versuch vielleicht gar, die sich principiell bekämpfenden Personen zu scheinbarer Einigung zu bewegen. So Thörichtes hat diese Theologie nie weder gewollt, noch versucht. Wenn sie eine gesunde Lebensmitte in der Behandlung des Christenthums anstrebte, so hat sie nichts Anderes gethan, als was die trefflichsten Theologen aller Zeiten gewollt haben, ja was die Kirche selbst in ihren entscheidungsvollsten Perioden auch gethan hat; und dabei hat sie nicht Entgegengesetztes principlos untereinander gemengt, sondern sie ist, indem sie die nachgerade doch sehr ausgefahrenen Geleise verließ, von einer neuen einheitlichen Grundlage aus selbständig zu Werke gegangen. Sollen wir aber dieses Neue bezeichnen, so können wir es etwa aufs

Kürzeste so zusammenfassen: Diese Theologie, indem sie einerseits ausging von demjenigen richtigeren Religionsbegriffe, wornach die Frömmigkeit, im Herzen, im Mittelpuncte des Gemüthes wurzelnd, die Totalität unseres geistigen Seyns durchdringt, und andererseits sich stützte auf die tiefer und lebendiger aufgefaßte christliche Gottesidee, vermöge deren Gott auch nach der Seite seines allgegenwärtigen Wirkens in der Welt erkannt wurde, hat sich eine andere Stellung gegeben zu der Grundthatsache des Christenthums, dem Mittelpuncte der evangelischen Verkündigung, daß Gott in Christo war und die Welt mit sich versöhnte; und vermöge der veränderten Stellung zu dieser Grundthatsache des Evangeliums ist für sie auch in der ganzen Behandlung seines Inhaltes Alles anders geworden. Sie hat anders, als es bisher geschehen war, das Christenthum als Leben erfaßt: als das Leben, in dem sich zuerst auf vollendete und organische Weise Gott und Menschheit einigen und eben damit ein neues Princip zur Wiederherstellung und Lebensvollendung der Menschheit gegeben ist; sie hat eben darum anders, als dieß früher irgend der Fall war, die Person des Stifters in ihrer centralen, Alles bedingenden und durchdringenden Bedeutung erkannt und daraus als dem Geistes- und Herzensmittelpuncte das Christenthum im lebendigen Zusammenhange seiner Bestandtheile abgeleitet; sie hat in anderer, mehr innerlich begründeter Weise ebensowohl die göttliche Ursprünglichkeit, als die menschlich-geschichtliche Entwickelung des Christenthums zur Anerkennung und Anschauung gebracht; sie ist ganz in diesem Sinne ebensowohl tiefer auf die innere Natur der Sache eingegangen, als sie alle geschichtlichen Gestaltungen des Christenthums von dem einen Mittelpunct aus eindringender, umfassender, unbefangener und sinnvoller gewürdigt, durch dieß Alles aber den Grund zu einer innerlichen Verknüpfung des christlichen Idealismus und Realismus gelegt hat, wie dieselbe wohl in den schönsten Perioden der christlichen Theologie angestrebt, in den un-

mittelbar vorangegangenen theologischen Richtungen aber weder als Aufgabe wahrhaft erkannt noch in irgend befriedigender Weise verwirklicht worden war. Darum nun, weil diese Theologie, obwohl geschichtlich erwachsen, doch auch ein Neues und Höheres wollte, mußte sie sich gegen das Bisherige eben so gut auch ausschließend und bestreitend verhalten, und das hat sie auch nie verhehlt; sie hat eben so offen bekannt, wie sie glaube, daß der Rationalismus nur Stücke aus dem Christenthume herausnehme und diese vielfach oberflächlich behandle, das Specifische der Sache aber verkenne, der Supranaturalismus dagegen, wiewohl das Wesentliche mehr bewahrend, zu äußerlich verfahre und weder das Bedürfniß des Denkens noch das der geschichtlichen Betrachtung befriedige. Und mit diesen Bekenntnissen hat sie sich auch, während die falschen Vermittler die Zufriedenheit aller Welt gewinnen wollen, unter den bei ihrem Entstehen herrschenden Parteien nicht eben viele Freunde gemacht, sondern Widerspruch und Angriffe von beiden Seiten zugezogen; aber dieß hat auch ihre Vertreter, gerade weil sie etwas Anderes als eine äußerliche, synkretistische Vermittelung wollten, weder erschreckt noch beirrt; vielmehr, wie sie darauf von vorne herein gefaßt waren, so werden sie auch fürder, weil ihr Streben auf einer inneren Nothwendigkeit beruht, ruhig und sicher darin fortfahren und den Weg nicht verlassen, der sie zum Ziele einer eben so christlich inhaltsvollen, als wissenschaftlich wohlbegründeten, einer eben so gläubigen als freien Theologie zu führen verspricht.

II.

Mit den bisher geschilderten Richtungen hatte die Theologie, welcher die Studien dienen, trotz des beziehungsweisen Gegensatzes, doch noch eine allgemeine religiös-sittliche und christliche Grundlage gemeinsam: es war dieß die Anerkennung der Religion als eines unveräußerlichen, constitutiven Bestandtheiles des wahrhaft menschlichen, vernünftigen Lebens;

das Festhalten an dem Grundobjecte aller Religion, an dem persönlichen Gott, dem freien Urheber aller Dinge, dem heiligen Gesetzgeber und Weltordner; die Auffassung des Menschen als einer zur freien und ungehemmten Lebensgemeinschaft mit diesem Gott bestimmten Persönlichkeit, an welche eben darum die Forderung vollendeter sittlicher Heiligung ergeht und für welche, damit dieses Ziel erreicht werde, auch die Bahn einer über das irdische Leben hinausgehenden Entwickelung offen steht; endlich, in Beziehung auf das Christenthum, die Behandlung desselben als einer in erkennbaren geschichtlichen Grundzügen sich darstellenden, jedenfalls aber ihrem innersten Wesen nach auf sittliche Zwecke gerichteten, durch und durch ethischen Religionsgestaltung: eine Behandlung, die auch wieder nicht durchgeführt werden konnte, wenn man nicht die letzten sittlichen Axiome des Christenthums, den strengen Gegensatz zwischen Heiligkeit und Sünde und die Nothwendigkeit der durch Erlösung und sittliche Erneuerung zu bewirkenden Aufhebung desselben festhielt.

Dieses Band der Gemeinsamkeit wurde nun aber allerdings auch zerrissen durch diejenigen Richtungen, welche im zweiten Stadium des Bestehens unserer Zeitschrift von dem Boden der philosophischen Speculation herüber mit Macht in die Theologie eindrangen. Hatte man früher das Moment der Transcendenz in der Idee Gottes mit abstracter Einseitigkeit geltend gemacht, so wurde jetzt unter Bekämpfung aller Transcendenz nur der Begriff der Immanenz hervorgehoben, und es bildete sich der idealistische Pantheismus, welcher Gott nur faßte als das Innere der Welt, als die ideale Macht alles Seyns, als den allgemeinen Proceß der Weltentwickelung, in welchem keine feste, dauernde Gestaltung auftritt und wie Gott selbst keine Persönlichkeit ist, so auch jede endliche Persönlichkeit aus dem großen Strome des Weltprocesses nur auftaucht, um nach bestimmter Zeit wieder in demselben unterzugehen. In

dem Kreise dieser Denkart, welche, von rein intellectualistischem Triebe bewegt, die Religion in bloße Logik, in einen Inbegriff von Vorstellungen und Gedanken auflöste, und welche im Interesse des Denkens vor Allem abgeschlossene Einheit alles Seyns, reinen Monismus, forderte, hatte der strenge Gegensatz des Guten und Bösen als etwas Dualistisches keine Stelle, und eben damit fielen auch die Begriffe von Erlösung, Wiedergeburt und Heiligung, so wie das Christenthum sie hat, hinweg. Das Grunddogma war vielmehr in religiöser Beziehung die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes, wobei, weil dieselbe schon von Natur gesetzt ist, die Aufgabe der Religion nur darin liegen kann, den Menschen zum Bewußtseyn dieser Einheit zu bringen. Weil nun das Christenthum der Menschheit diesen Dienst im Großen geleistet und sie zum Bewußtseyn der Einheit ihres Geistes mit dem göttlichen gebracht hatte, wurde ihm der Charakter der absoluten Religion vindicirt. Doch hatte das Christenthum dieß nur in unvollkommener Weise gethan, in der sinnlich getrübten Form der Vorstellung. Die Einheit Gottes und des Menschen war eine ganz individuell in der Person Christi, des Gottmenschen, vorgestellte, an welcher die Uebrigen nur von ferne, durch den Glauben, participiren. Die reine Form der Wahrheit ist aber nicht die am Aeußerlichen und Einzelnen haftende Vorstellung, sondern der alles Sinnliche abstreifende und das Allgemeine erfassende Begriff. Es galt also, die religiöse Vorstellung in den Begriff zu erheben, das Glauben in Denken umzusetzen.

In der Art, wie diese Operation vollzogen wurde, trennte sich die speculative Schule in zwei Fractionen. Beide wollten die bloße Vorstellung aufheben. Nach dem Doppelsinne aber, den das deutsche Wort „aufheben" hat, geschah es, daß die Einen den wesentlichen Gehalt der Vorstellung auch als Begriff zu bewahren suchten und Conservative wurden, die Andern mit der Form so viel auch vom Inhalte hinwegnahmen, daß sie in entschieden Destructive

umschlugen. Die erste Seite, bekanntlich die rechte genannt — den ehrwürdigen Daub a) an der Spitze, einen Mann, in welchem die Macht des Glaubens und die Macht des Gedankens sich in einer Weise vereinigten, die an die großen Häupter der mittelalterlichen Schulen erinnert — machte mit der Anerkennung des Christenthums als absoluter Religion Ernst und suchte, in ihren hervorragendsten Repräsentanten selbst von der geistigen Gewalt des Christenthums ergriffen, in der That eine Versöhnung des Christenthums, ja des kirchlichen Dogma's mit dem speculativen Denken. Mögen die Männer, welche die einflußreichsten auf dieser Seite waren, ein Daub und Marheinecke, vielleicht oft mehr im Interesse des Glaubens, als in der Consequenz des Systems, von dem sie ausgingen, gesprochen haben, jedenfalls wird nicht zu leugnen seyn, daß von ihnen vieles Geistvolle und Tiefsinnige, die gedankenmäßige Auffassung der christlichen Wahrheit im Allgemeinen bedeutend Fördernde gesagt worden ist. Eben so wenig aber wird man in Abrede stellen können, daß die andere Seite, die linke, welche die reine Consequenz des Systems für sich allein in Anspruch nahm, mit größerer Energie und mit stärkerem Erfolg unter den Zeitgenossen auftrat. Diese Seite, ausgehend von dem Satze, daß, wo die Form der Erkenntniß, eben da auch ihr Inhalt sich ändere, fand es unmöglich, die christlichen Vorstellungen, vollends aber die festen, scharfgeprägten Dogmen nur so „mit Haut und Haaren" in den Begriff hinüber zu setzen, und ließ dieselben durch den Tiegel der Kritik hindurchgehen, aus welchem sie dann in einer kaum noch erkennbaren Gestalt oder auch gar nicht mehr hervorkamen. Auf dieser Seite trat dann der Panlogismus und Intellectualismus ganz nackt und unverhüllt

a) Neuerdings charakterisirt von D. W. Herrmann: Die speculative Theologie in ihrer Entwickelung durch Daub. Hamb. u. Gotha bei F. u. A. Perthes, 1847.

hervor, der die Religion in einen Denkproceß, in Logik verwandelte; und es kam jetzt nur darauf an, ob sich diese auflösende Operation ausschließlich gegen eine bestimmte Religion, gegen das Christenthum richtete, oder gegen die Religion überhaupt. Das Erstere geschah naturgemäß zuerst, dann folgte aber auch unausbleiblich das Zweite.

Den Wendepunct für die Richtung des intellectualistischen Pantheismus zunächst gegen das Christenthum bildet das straußische Leben Jesu. Der Grundgedanke dieses Buches ist, daß das, was das Eigenthümliche der in den Evangelien geschilderten gottmenschlichen Persönlichkeit Jesu ausmacht, durch den dichterisch bildenden Verherrlichungstrieb der ersten Gemeinde auf ihn übertragen worden sey. Die Verwirklichung der Idee in einer Einzelpersönlichkeit, sagt Strauß, ist etwas an sich Unmögliches; dieselbe realisirt sich nur im Ganzen der Menschheit. Die Aufgabe der wissenschaftlichen Christologie ist also, das, was auf die Person Jesu durch den Trieb religiöser Plastik übertragen ist, im gehörigen Sinne wieder an die Menschheit zurückzunehmen, Christum in die Menschheit aufzulösen. So wurde zunächst die Christologie zur Anthropologie.

Es war aber nicht möglich, diesen angeblich voraussetzungslosen Standpunct durchzuführen ohne sehr starke kritische Voraussetzungen. Entweder war die Dichtung der Person Jesu, welche angenommen wurde, bewußtlos und in guter Treue gemacht, oder sie war eine aus Reflexion und Absicht hervorgegangene, also zum Theil trügliche: im ersteren Falle konnte der sittliche Charakter der Evangelisten bewahrt bleiben, aber sie konnten unmöglich geschrieben haben unter dem unmittelbaren Eindruck der wirklichen Persönlichkeit Jesu, sondern es mußten bereits Generationen vorübergegangen seyn, ehe sich die Mythenbildung auf den Punct steigern konnte, auf welchem wir sie in den Evangelien finden; im zweiten Falle war dieß nicht erforderlich, aber die sittliche Treue der Evangelisten ging verloren. Die erstere Seite

der Alternative wählte Strauß, die zweite Bruno Bauer. Jener wurde Hauptrepräsentant einer Kritik, welche, die verwandten Bestrebungen des Rationalismus aufnehmend und verschärfend, fast ausschließlich mit inneren Gründen operirte, die geschichtlichen Ueberlieferungen mit Mißachtung oder Willkür behandelte und gegen den religiösen Inhalt der Bücher, welche Gegenstand der Kritik waren, eine absolute Gleichgültigkeit forderte; dieser, indem er einsah, daß man mit dem unbewußten Wirken frommer Dichtung nicht ausreiche, und manches Geschichtartige in den Evangelien so beschaffen sey, daß es nur entweder Wahrheit oder absichtliche Erfindung seyn könne, versuchte, die Evangelisten, mochten sie gelebt haben, wann sie wollten, als die ersten „Theologen" darzustellen, welche in bewußtvoller Reflexion Darstellungen und Bilder geschaffen, die nur der in dumpfer Gewohnheit befangene Sinn für göttlich, groß und schön halten könne, der freie Geist aber einem guten Theile nach als unwahr und unmenschlich, als Karrikaturen des Heiligen erkennen müsse; „der evangelische Christus", sagt Bauer [a]), „als ein wirklich geschichtlicher gedacht, wäre eine Erscheinung, vor welcher der Menschheit grauen müßte, eine Gestalt, die nur Schrecken und Entsetzen einflößen könnte." Bei dieser Auffassung war von einer kalten Gleichgültigkeit dem Inhalte gegenüber nicht mehr die Rede, sondern es trat ein entschiedener Widerwille hervor, der sich im Laufe der Zeit zu einem tobenden Hasse gegen das Christliche und Kirchliche steigerte. Wie Christus eine Grauengestalt, so war diesem Kritiker die Kirche ein „Vampyr, welcher der Menschheit Saft und Kraft, Blut und Leben bis auf den letzten Blutstropfen aussaugt [b])," — ein Institut also, gegen welches bis auf die letzte Faser zerstörend zu verfahren für ihn die oberste Pflicht seyn mußte.

---

a) Kritik der Synoptiker, B. 3. S. 315.

b) Ebendas. S. 225 u. 310.

In demselben Sinne, in welchem Strauß die geschichtlichen Grundlagen des Christenthums behandelt hatte, wurde von ihm auch die Glaubenslehre bearbeitet. Das Richtmaß, welches er auch hier und mit erneuerter Entschiedenheit anlegte, war der idealistische Pantheismus, die absolute Diesseitigkeitslehre; mit ihm gemessen, mußte das Christenthum alle Bedeutung verlieren. Strauß wollte die Bilanz des vorhandenen Lehrcapitals ziehen und fand ein vollständiges Deficit, einen nach seiner Meinung unaufhaltbaren Bankerott. Durch seine Kritik glaubte er bereits den thatsächlichen, realen Boden, in dem die Dogmen wurzeln, zerstört zu haben; und da solchergestalt das Dogma von vorne herein keinen wirklichen Inhalt hatte, wurde natürlich die Geschichte jedes Dogma's vermittelst rein dialektischer Behandlung zu dessen Auflösung und das Resultat war ein absoluter Bruch mit dem christlichen Glaubensinhalte bis zur entschiedensten Bestreitung des Glaubens an persönliche Fortdauer, so daß, während das Christenthum seine erlösende Macht nicht ruhen läßt, bis es auch den letzten Feind, den Tod, aufgehoben hat, diese Glaubenslehre nicht ruhen wollte, bis sie als ihren letzten Feind die Vorstellung von persönlicher Unsterblichkeit niedergekämpft hatte, „weil das Jenseits zwar in Allen der Eine, in seiner Gestalt als zukünftiges aber der letzte Feind ist, den die speculative Kritik zu bekämpfen und wo möglich zu überwinden hat" a). Wo solcher Widerspruch stattfand, da konnte von einer irgendwie gedeihlichen Fortbildung der christlichen Glaubenswissenschaft nicht die Rede seyn. Doch war der Urheber dieses Werkes noch billig genug, Glauben und Wissen, deren Einigung er als eine Unmöglichkeit betrachtete, sich so auseinander setzen zu lassen, daß jedes unbekümmert ums andere seines Weges gehen sollte. „Also", sagt er, „lasse der Glaubende den Wissenden, wie dieser jenen seine Straße

a) Schluß d. Glaubenslehre, B. 2. S. 739.

ziehen; wir lassen ihnen ihren Glauben, so lassen sie uns unsere Philosophie" a).

Das konnte aber auch nur gesagt werden von dem Standpunct eines rein theoretischen Interesses aus. Glauben und Wissen, weil sie in der Menschheit und im Einzelnen beisammen sind und sich gegenseitig fordern, können gar nicht so auseinander gehen; sie müssen sich um einander bekümmern, sie mögen wollen oder nicht. Der Wissende wie der Glaubende, und nicht minder der wissend Glaubende wie der glaubend Wissende, sobald sie praktische Männer, Männer von sittlicher Energie sind, — und das sollen wir ja alle seyn — müssen wünschen, daß ihre Ueberzeugung auch in die Wirklichkeit und Allgemeinheit übergehe, und da bleibt für die Stellung von Wissen und Glauben nichts übrig als Einheit oder Kampf, oder eine durch den Kampf gewonnene Versöhnung. Zunächst wurde von der Richtung aus, welche Strauß vertrat, gegen den Glauben ein Kampf auf Tod und Leben eröffnet.

Es lag nahe, denselben Grundgedanken, vermittelst dessen Strauß seine Christologie construirt, respective die biblische und kirchliche destruirt hatte, auch auf die Religion überhaupt, insbesondere auf deren letzten Quellpunct, den Glauben an Gott, anzuwenden. Ist die Christologie der Evangelien dadurch entstanden, daß die urchristliche Menschheit das Höchste, was sie in sich trug, dichtend aus sich heraus und in einer Einzelperson sich gegenüber stellte, so konnte nicht minder die Religion überhaupt, namentlich der Glaube an Gott daraus erwachsen seyn, daß sich der menschliche Geist sein eigenes Wesen, indem er es von den Schranken des Individuellen befreite, in Gott gegenständlich machte und dasselbe sofort als das Höchste, was er zu denken vermochte, anbetend verehrte. Bei diesem Standpuncte, den

---

a) Glaubenslehre, B. 1. S. 356.

bekanntlich L. Feuerbach durchführte, wurde von vorne herein angenommen, daß es ein objectiv Göttliches nicht gebe, und daß, was an unserer Gottesidee unvollkommen ist, nicht etwa Folge der Schranken menschlicher Erkenntniß oder einer bestimmten zeitlichen Fassung, sondern der Unwahrheit der Idee selbst sey; es war dann aber auch nicht schwierig, von da aus eine zerstörende Operation gegen den Gottesglauben vorzunehmen, weil dasjenige Göttliche und Absolute, welches nur durch Heraussetzung des Menschlichen aus sich selbst entstanden ist, sich nothwendig auch in sich selbst auflöst und weder ein wahrhaft Göttliches noch ein wahrhaft Menschliches ist. Die Religion ist nach Feuerbach das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen inneren Wesen als einem fremden. Der Mensch ist sich wesentlich selbst Gegenstand des Erkennens; die erste und directe Selbsterkenntniß des Menschen ist die Religion, in welcher dem Menschen das eigene Wesen, ehe er es in sich selbst findet, als ein anderes Wesen (Gott) Gegenstand ist. Dessen aber, daß sein Bewußtseyn von Gott nur das Innewerden des eigenen Wesens ist, ist der religiöse Mensch sich nicht bewußt: so ist „das eigentliche Wesen der Religion eine Illusion" a). Der denkende Geist aber erkennt dieses bewußtlose Spiel des Menschen mit seinem eigenen Wesen und nimmt wieder an den Menschen zurück, was diesem allein gehört; für ihn wird „das Wissen des Menschen von Gott wieder zum Wissen des Menschen von sich selbst" b), die Theologie zur Anthropologie. Diese Entdeckung aber, durch die der Mensch erst wieder zu sich selbst gebracht wird, muß nothwendig auch gegen die Religion in den Kampf geführt werden. Denn je sonderbarer die Einrichtung der menschlichen Natur ist, welche ihr die Täuschung der Religion durch Jahrtausende zu einer Art Nothwendigkeit

a) Wesen des Christenthums, S. 33.
b) Ebendas. S. 18.

gemacht hat, desto dringender ist die Aufgabe der Wissenschaft, das, was die Menschheit als Gott außer sich gestellt, wieder an den ursprünglichen Herrn, die Menschheit, zurückzugeben, den außer sich seyenden Menschen wieder zu sich selbst zu bringen und ihn aus dem langen, schweren Traume der Religion zu wecken. Hier ist kein indifferentes, blos theoretisches Verhalten mehr an der Stelle, sondern es ist für den Wissenden geboten, den Glauben, hinter dessen Grundlosigkeit er gekommen, sobald derselbe ein objectiv Göttliches meint, nach besten Kräften zerstören zu helfen, und nicht sowohl Gott „abzuschaffen", als vielmehr zu zeigen, daß er gar nicht abgeschafft zu werden braucht, weil er nie anders als durch Einbildung existirt hat.

So entspann sich nun ein Krieg gegen die Religion und ihre Objecte. Dieser Krieg wurde von Einigen noch mit wissenschaftlichen Waffen geführt, von den Meisten in der bequemeren Form der leichten und doch auf die Massen wirkenden Tagesschriftstellerei. Es galt bei vielen Litteraten als Axiom, daß es mit der Sache des Christenthums und der Religion zu Ende, daß jeder Denkende und Gesinnungstüchtige ohne Weiteres auch von aller vorgeblichen göttlichen Autorität emancipirt sey. Wer noch ein Frommer, wer gar ein Theologe oder ein Apologet seyn wollte, gab sich dadurch selbst der Schmach und dem Hohne preis; es war nicht zu denken, daß in ihm eine freie Seele leben könne. Zugleich trat, was Niemanden verborgen ist, die Tendenz hervor, zwischen diesen Richtungen und verwandten Bestrebungen des politischen Gebietes eine solidarische Verbindung zu stiften; und es wird auch von keinem Besonnenen in Abrede gestellt werden können, daß auf diesem Wege Wirkungen hervorgebracht worden sind, die, abgesehen von aller Theologie und Kirche, schon der Vaterlandsfreund aufs Tiefste beklagen muß.

Gefällt es Jemanden, diesen Entwickelungsgang „Fortschritt" zu nennen, so liegen die Stadien desselben klar genug

vor. Es sind, wenn wir den älteren Rationalismus als Ausgangspunct nehmen, diese: Zurückführung der Religion und des Christenthums auf wesentlich moralische Interessen und Postulate; Aufhebung beider Potenzen in allgemeine, des reellen Lebens entbehrende Begriffe; Auflösung in bloße Illusionen und ein Gewebe von Widersprüchen. Oder mit andern Worten: sittlich ernster, aber abstracter und dem concreten Leben sich entfremdender, Theismus; dem Christenthum sich assimilirender, oder auch entschieden mit ihm brechender Pantheismus; unverhüllter und in offenem Kampfe gegen alle Religion hervortretender Atheismus.

Die Studien und Kritiken waren wahrlich nie darauf angelegt, eine stationäre Theologie zu vertreten; ihre Herausgeber werden nie zu denen gehören, die nichts vergessen und nichts lernen wollen; sie wollen lernen von Freund und Feind; aber diesen Fortschritt mitzumachen, der von einem Modernsten zum andern, zuletzt aber in die reine Leerheit führte: davor waren sie allerdings durch die Natur der Sache und durch ihre im eigenen Leben erprobte Ueberzeugung bewahrt. Dagegen sind aber auch sie selbst und ihre besten Mitarbeiter vor keiner dieser Erscheinungen scheu zurückgetreten; sie haben Allem, was irgend bedeutend war auf dieser Seite, eine ernste, eingehende Aufmerksamkeit gewidmet a); ja sie haben auch, wo sie inmitten von Richtungen, die sie im Ganzen bekämpfen mußten, einen Antrieb empfangen konnten, den fraglichen Gegenstand richtiger und tiefer zu fassen, diesen Impuls nicht unbenutzt an sich vorübergehen lassen. Darum wäre es auch nicht genug gesagt, wenn wir, weil diese Denkarten einem guten Theile

a) Wir können uns hier unter Anderem auf das berufen, was von J. Müller und mir, von Schweizer und Schenkel über Strauß's Leben Jesu; von Nitzsch über dessen Dogmatik; von J. Müller über Feuerbach's Wesen des Christenthums in dieser Zeitschrift gesagt worden ist; anderer Aufsätze und Recensionen nicht zu gedenken.

nach mit dem Christenthum offen gebrochen haben, unsere Studien aber keine andere Theologie wollen ausbilden helfen als eine christliche, unser Verhältniß zu ihnen schlechthin nur als das der Gegnerschaft oder der Verwerfung bezeichnen wollten; sondern, da wir der speculativen Theologie überhaupt, ganz abgesehen von ihren einzelnen Ausbildungen, ein Recht zuerkennen, müssen wir das Verhältniß näher bestimmen und das Anzuerkennende, das auch für uns Impulsgebende, von dem zu bestreitenden Verwerflichen unterscheiden.

Fassen wir erstlich ganz allgemein den principiellen Kern der speculativen Theologie ins Auge, so ist ihr ganzes Thun offenbar darauf gerichtet, Religion und Christenthum nicht bloß als ein im geistigen Leben vorhandenes Phänomen, als etwas thatsächlich oder autoritätsmäßig Gegebenes zu behandeln, sondern in dem Factum die Idee, in der Erscheinung die ewige Wahrheit, in der geschichtlichen Wirkung deren innerste Ursache und immanente Nothwendigkeit zu erkennen, und demgemäß auch in allen Entwickelungen des Christenthums, insbesondere des christlichen Dogma's, nicht bloß den äußerlichen geschichtlichen Verlauf, sondern den inneren Gedankenzusammenhang, das wahrhaft Gesetzmäßige aufzuzeigen.

Was das Erste betrifft, so wird zwar keine Theologie, die, der Unendlichkeit ihres Gegenstandes bewußt und des γινώσκειν ἐκ μέρους eingedenk, sich selbst menschlich zu bescheiden weiß und sich nur als ein Glied in der großen Entwickelungsreihe des Wissens von göttlichen Dingen betrachtet, auf diejenige Absolutheit des Erkennens Anspruch machen, deren sich die Speculativen ausschließlich zu rühmen pflegen; dagegen wird aber auch jede Theologie, welche den ganzen Umfang ihrer Aufgabe würdigt, die Nothwendigkeit eines speculativen Elementes anerkennen und ihr Streben nicht bloß auf empirische Kenntniß, sondern auch darauf richten,

die Sache aus sich selbst und aus ihrer inneren Wesenheit zu verstehen. Und wo etwa diejenige neuere Theologie, welche ihren Ausgang nicht vom Begriff, sondern vom Leben, von den Thatsachen der Geschichte und des Bewußtseyns nimmt, sich vielleicht zu voreilig der Zuversicht auf ihre Leistungen und Erfolge hingegeben hat, da konnte es ihr ganz gut seyn, hier thatsächlich auf solche Aufgaben hingewiesen zu werden, die sich auch für sie stellen, wenn sie das erfüllen will, was schon Augustin und Anselm als das intelligere, das quaerere intellectum, Luther als die meditatio von der Theologie gefordert haben. Also mögen wir immerhin, selbst wenn wir ihr anderweitig fremd sind, der modernen speculativen Richtung, auch der negativ kritischen, das danken, daß sie uns tiefer in die Sache selbst hineintreibt, daß sie einen, wenn auch zum Theil anders gemeinten, doch starken Impuls gegeben hat, das Christenthum in seinen letzten Gründen und in seiner inneren Nothwendigkeit zu erkennen. Denn erst, wenn dieß von dem Grunde des lebendigen Glaubens aus — nam qui expertus non fuerit, non intelliget — so weit geschehen ist, als die Natur der Sache es zuläßt, wird die Aufgabe einer christlichen Theologie in unserer Zeit erfüllt und ein vollständiger Sieg über die Tendenzen einer vom Leben sich ablösenden Speculation und Kritik gesichert seyn.

Was das Andere angeht, so ist ja zwar keineswegs, wie die rein intellectualistische Auffassung der Religion es annehmen muß, die Entwickelung eines Dogma's bloß die Entwickelung des Begriffs durch seine Momente, eben weil das Dogma nicht bloß auf einem Begriffe, sondern auf einem realen Lebensgrunde ruht und sein Wesen vielmehr darin hat, daß es den sich ihm darbietenden thatsächlichen religiösen Lebensgehalt in einen Begriff zu fassen sucht; doch aber werden wir auch anerkennen müssen, daß, indem sich der religiöse Gedankeninhalt von diesem Lebensgrunde aus entfaltet, die darin niedergelegten Bestimmungen sich nicht bloß

zufällig und willkürlich, sondern nach einem inneren Zusammenhang, nach einer in der Natur der Sache liegenden Gesetzmäßigkeit herausbilden. Wenn nun die speculative Theologie besonders darauf ausgegangen ist, diesen inneren Gedankenzusammenhang nachzuweisen, so hat sie dieß zwar nicht zuerst und nicht allein gethan, denn schon vor ihr und neben ihr sind auch andere sehr namhafte Leute darauf ausgegangen, die Erscheinungen der allgemeinen und der christlichen Geschichte nicht als ein bloßes Aggregat und als einen Haufen von Willkürlichkeiten, sondern als etwas vernünftig Zusammenhängendes zu betrachten; auch hat die speculative Geschichtsbetrachtung in ihrer Sucht, Alles begriffsmäßig zu construiren, sich häufig Willkürlichkeiten erlaubt, den Personen anderer Jahrhunderte ganz moderne Begriffe untergeschoben, und die Bedeutung der Individualität, das damit zusammenhängende Freie, Subjective, selbst Willkürliche außer Rechnung gelassen: aber immer werden wir der Speculation zugestehen müssen, daß sie mit besonderer Energie auf diesen Punct gedrungen hat, und es wird also auch hier gelten, das Wahre, was in ihrer Forderung liegt, anzuerkennen und es in der Praxis so durchzuführen, daß dabei das Fehlerhafte rein speculativer Construction vermieden wird.

Ein Zweites, was die speculative Theologie im Allgemeinen charakterisirt, ist, daß sie auf dem Gebiete des religiösen Lebens den Begriff der Immanenz aufs Strengste geltend macht. Sie thut dieß, wenn auch in verschiedener Weise, in ihren beiden Fractionen, und es wird dadurch wesentlich bestimmt ihre Gottesidee, ihre Auffassung des Menschen und ihre Behandlung der Erscheinung Christi. Sie hat sich hierbei durch den Gegensatz gegen den früher einseitig gefaßten Begriff der Transcendenz in eine gerade entgegengesetzte Einseitigkeit hineintreiben lassen, und, indem sie zuletzt aller und jeder Jenseitigkeit einen Krieg auf Tod und Leben ankündigte, Gott in die Welt, die menschliche

Persönlichkeit in die Gattung und Christum in die Menschheit aufgelöst; es blieb ihr nur noch ein Gott, der der Geist der Menschheit und der dialektische Proceß der Welt; ein Mensch, der ein vorübergehendes, mehr oder weniger merkwürdiges, Exemplar seiner Gattung, und ein Christus, der ein, in seiner eigentlichen Beschaffenheit nicht einmal recht genau zu bestimmendes, Product der Menschheit war. Wie falsch dieß nun auch seyn mochte und wie entschieden im Widerspruch mit den christlichen Grundlehren von dem in sich selbst lebendigen, persönlichen Gott, von der zur Gemeinschaft mit Gott, ebendamit aber auch zum ewigen Leben bestimmten Persönlichkeit des Menschen und von der specifischen Dignität des Erlösers: dennoch haben wir uns wohl zu hüten, daß wir uns nicht in falscher Flucht vor dieser unrichtigen Anwendung des Begriffes der Immanenz wieder auf den früheren Standpunct abstracter Transcendenz zurückdrängen lassen; vielmehr kann und soll auch hier die christliche Theologie von der modernen Speculation Anregungen empfangen, und sie wird den ihr gebührenden Standpunct nur dann mit Recht einnehmen, wenn es ihr — wofür wir unter Anderem im ersten Bande von Rothe's Ethik so Ausgezeichnetes geleistet finden — auch wissenschaftlich gelingt, die Idee Gottes in rechter erfüllter Lebendigkeit zu fassen, ohne den Begriff der Persönlichkeit aufzugeben, das Ewige und Himmlische als ein dem menschlichen Leben Einverleibtes zu behandeln, ohne hierdurch eine höhere Vollendung der davon durchdrungenen Persönlichkeit nach dem Tode auszuschließen, und Christum als den mit der Menschheit organisch Verbundenen, als das Geist und Leben mittheilende Haupt des neuen von ihm gebildeten Menschheitleibes zu betrachten, ohne seine Einzigkeit zu verleugnen oder zu schmälern.

Das Dritte endlich, was sich die speculative Theologie und zwar vornehmlich der linken Seite zu einer Hauptaufgabe gemacht hat, ist die Kritik, die erneuerte und ver-

schärfste kritische Durchforschung der christlichen Urkunden, besonders des apostolischen und des unmittelbar nachfolgenden Zeitalters. Der dieser Schule nicht selbst Angehörige wird sie auch hier vielfach der Voreingenommenheit, der geschichtswidrigen Willkür, der aprioristischen Construction und Destruction zeihen. Aber, wenn er zugleich unparteiisch ist, wird er auch anerkennen, daß dieser starke kritische Impetus einem Theile nach bedingt war durch eine beziehungsweise Schwäche und Vernachlässigung des kritischen Elementes von Seiten der positiven christlichen Theologie; und wenn er ein wissenschaftlicher Mann ist, wird er darauf halten, daß man dieser Kritik nicht entgegen trete mit bloßer Verwerfung oder daß man sich ihr entziehe durch eine doch immer vergebliche Flucht vor aller Kritik, sondern daß man sie bekämpfe durch eine gesunde Kritik, welche, wie dieß in letzter Zeit auf musterhafte Art geschehen ist von Bleek a), gewissenhafte Würdigung der geschichtlichen Ueberlieferungen mit freiem Urtheil verbindet. Also auch hier können wir einen förderlichen Antrieb erhalten, und es ist gewiß im höchsten Grad zu wünschen, daß Solche, denen das eigenthümliche Talent dazu gegeben ist, namentlich auch jüngere Kräfte, mit aller Energie sich diesem Gebiete zuwenden, auf die Principien sowohl als alle einzelnen Wendungen der modernen Kritik eingehen und so in frischem Wetteifer dazu beitragen, daß wir einen wohlgesicherten Bau geschichtlicher Erkenntniß der ersten Jahrhunderte erhalten.

Haben wir hiermit willig eingestanden, in welchen Beziehungen auch die Theologie, welcher diese Zeitschrift dienen will, anerkennenswerthe Impulse von der modernen Speculation und Kritik empfangen kann und wirklich empfangen hat, so können wir nun um so offener auch die Puncte bezeichnen, in denen sie nie aufhören wird sich vertheidigend,

a) S. dessen Beiträge zur Evangelien-Kritik, Berlin bei Reimer, 1846, wo besonders auch die Vorrede zu beherzigen.

abwehrend und kämpfend nach dieser Seite hin zu verhalten.

Kaum braucht hierbei fürs Erste gesagt zu werden, daß sie stets aufs Entschiedenste der Lehre entgegen treten wird, welche überhaupt alle Objectivität des Göttlichen leugnet und dasselbe ganz in den Menschen hereinnimmt. Eine Lehre, welche, indem sie die Religion als bloße Illusion betrachtet, den tiefsten Dualismus in der menschlichen Natur zu ihrer Voraussetzung, und einen Menschen der nacktesten sinnlichen Natürlichkeit, den Menschen, der es frei und ehrlich heraussagt, daß er ein Egoist sey, zu ihrem Resultat hat: wird etwa in einem materiell und egoistisch gesinnten Zeitalter zahlreiche Proselyten machen, im Ganzen und Großen aber wird sie der Menschheit das nach einem Höheren verlangende Herz nicht ausreißen können und mit ihrer Verkehrung der natürlichsten Grundverhältnisse des Daseyns nichts vermögen gegen eine Macht, die sich nicht nur durch Jahrtausende der Weltgeschichte als die Quelle des Größten und Herrlichsten erwiesen hat, sondern auch jedem ernsteren Gemüthe als eine über alles Individuelle erhabene, unwiderstehliche sich ankündigt.

Ausdrücklicher dagegen werden wir uns streitend auseinander zu setzen haben mit derjenigen Auffassung, welche die Religion zwar anerkennt, aber dieselbe ganz intellectualistisch, als einen Kreis von Vorstellungen und Begriffen behandelt. Hier liegt eine Wahrheit zum Grunde, aber sie ist ins Falsche verkehrt. Richtig ist es, daß die Religion ein unveräußerliches Element des Erkennens und Denkens habe, daß das religiöse Gefühl die innere Nothwendigkeit in sich trage, sich zum Gedanken zu erschließen und darin zum klaren Bewußtseyn über sich selbst und die Fülle seines Inhaltes zu gelangen. Aber verkehrt ist es, wenn man die Sache so auffaßt, als ob die Religion nur einen Kreis von Vorstellungen bilde, welche, nachdem sie in den Begriff erhoben sind, ihre ursprüngliche Bedeutung dergestalt verlieren, daß nun

an die Stelle des Glaubens das reine Denken und an die Stelle der Religion die Speculation tritt. Vielmehr, so wenig der Mensch bloßes Denkwesen, der Kern seines Lebens bloßer Begriff, und der Inbegriff seines Thuns bloße Logik oder Metaphysik ist: eben so wenig kann die Religion, welche ein Lebensverhältniß des Menschen zum Göttlichen, die Stellung seiner ganzen Persönlichkeit zum lebendigen Gott bezeichnet, in ihrer elementarischen Gestalt nur Vorstellung seyn, und in ihrer Vollendung in speculatives Wissen übergehen. Sondern es verhält sich so, daß das im Herzen wurzelnde, in sittlichen Willensacten sich manifestirende, die Keime der reichsten Erkenntniß in sich schließende Grundverhältniß unseres Geistes, unseres ganzen Lebens zu Gott, also das, was wir mit Recht Frömmigkeit nennen, als ein Permanentes auch da bleibt, wo die vollkommenste Klarheit des Denkens darüber eingetreten ist, weil es das unzerreißbare Lebensband des Geschöpfes mit seinem Schöpfer, der innerste Grund unseres ganzen Seyns ist; und so gewiß das gesunde religiöse Gefühl von selbst dem Denken entgegenstrebt, eben so gewiß muß auch der denkende Geist immer wieder in die Innerlichkeit des Gefühls zurückgehen und in dessen Tiefe sich versenken, um daraus aufs Neue Leben und Erfrischung zu gewinnen. Es liegt nicht nur in der Natur der πίστις, daß sie „ihren Gedanken sucht a)" und γνωστική zu werden strebt, sondern auch in der Natur der wahren γνῶσις, daß sie stets πιστική bleibt, weil sie nur darin ihren Grund und ihren vollen Inhalt hat, außerdem aber leer und leblos wird. Denn es ist ja durchaus nicht eins und dasselbe, was im Gefühl als Unmittelbares, im Denken aber als Vermitteltes vorhanden ist, sondern im Gefühl ist ein eigenthümliches, im Denken nicht schon mitgegebenes, sondern davon specifisch verschiedenes Element des geistigen Lebens gesetzt. Das Denken ist ein Allgemeines, das Gefühl

a) S. Nitzsch, pract. Theologie, I. S. 306 ff.

aber das Individuellste und Persönlichste; im Denken zergliedern wir den Gegenstand, wie er uns objectiv geworden, im Gefühl ergreift der Gegenstand uns selbst und wirkt auf uns in seiner ganzen Lebensfülle. Beruht nun die Religion zuletzt wesentlich auf unserm individuellsten und persönlichsten Verhalten zu Gott, auf dem unmittelbaren und vollständigen Ergriffen- und Durchdrungenseyn unserer Persönlichkeit von dem Göttlichen, so kann sie, weil eben das Denken etwas Anderes ist, nie in bloßes Denken übergehen und in Speculation sich auflösen, sondern, wie sie, um vollkommen selbstbewußt zu werden, auf das Denken angewiesen ist, so ist das Denken, um den Lebensgrund nicht zu verlieren, auf sie angewiesen; ja vielmehr sie selbst, als das Ursprüngliche, kann da seyn auch ohne ausgebildetes Denken, ein lebendiges, auf sie sich beziehendes, Denken aber nie ohne sie.

Eben so entschieden wie für diesen lebenumfassenden Charakter der gesunden Frömmigkeit werden wir auch stets kämpfend eintreten für den wesentlich *ethischen Charakter* der Religion überhaupt und des Christenthums insbesondere. Schon die Religion an sich, sobald das Göttliche nicht als bloße Naturmacht, sondern als das absolut Heilige erkannt wird, kann sich nicht anders realisiren, als unter der Voraussetzung bestimmter sittlicher Bedingungen im Gemüthe, und hat nothwendig auch, wenn sie zu einer Lebenskraft geworden, sittliche Wirkungen zur Folge. Vollends aber das Christenthum ist gar nicht zu würdigen, wenn man es nicht als eine die innerste Heiligung des Einzelnen und der Menschheit bezweckende (teleologische) Religion, als ein zu fortdauernder Wirkung in die Menschheit gepflanztes sittliches Princip versteht; denn nur so erkennt man es ganz als das, was es ist, als Lebenskraft, als neues Leben. Eben dieß nun aber setzt auch der theologischen Erkenntniß eine nothwendig zu erfüllende *sittliche* Bedingung. Von der Erkenntniß der Naturphänomene oder mathematischer Wahrheiten würde man nur in höchst entfernter Weise sagen können,

daß sie ethisch bedingt sey, von der Erkenntniß der christlichen Wahrheiten dagegen muß man behaupten, daß sie dieß nothwendig und unmittelbar ist: denn wenn auf dem religiösen Gebiete nur das vollkommen von uns verstanden und gewürdigt werden kann, was im eigenen Bewußtseyn erfahren und erlebt ist, das Christenthum aber in unser Bewußtseyn nur dann übergehen kann, wenn in demselben die entsprechenden sittlichen Anknüpfungspuncte gegeben sind, so folgt von selbst, daß alles tiefere und lebendige Wissen vom Christenthum sittlich vermittelt ist und daß dem Acte des Erkennens eine That des Willens vorausgehen muß, wodurch das zunächst objective Christenthum ein wirkliches Besitzthum unseres Geistes wird. Diejenigen beginnen daher etwas eben so Widersprechendes, als Vergebliches, welche nur so in puris naturalibus, mit einem, wenn auch anderweitig höchst gebildeten, doch aber nur in der Sphäre der unmittelbaren Natürlichkeit sich bewegenden Verstande zu dem Christenthum hinzutreten und dasselbe construiren wollen; vielmehr kann nur dem von ihm wirklich durchdrungenen und aus ihm sittlich wiedergeborenen Geiste sein wahres Verständniß gelingen. Hier tritt uns aber besonders noch dieß entgegen. Das Christenthum ist in seiner Grundwirkung Versöhnung und Erlösung. Versöhnung aber setzt einen inneren Gegensatz, der aufgehoben, Erlösung einen Druck, der entfernt werden soll, und Beides die volle Anerkennung der S ü n d e voraus, aus der jener Gegensatz entspringt und von der dieser Druck bewirkt wird. Wo sich nun ein solcher Begriff von Sünde geltend machen will, welcher dieselbe, indem er sie in eine bloße Negation, in ein verschwindendes Moment verwandelt und den strengen Gegensatz zwischen Gut und Böse zu einem fließenden macht, unmittelbar annihilirt, eben damit aber auch die Bedeutung der persönlichen Schuld aufhebt, da werden wir schon die allererste Grundlage vermissen, von der aus allein eine Erkenntniß des Christenthums, wie es wirklich ist und wie

es insbesondere die Stifter unserer Kirche aufgefaßt haben a); zu Stande kommen kann; und hiergegen ganz besonders werden wir immer die letzten, nicht bloß im Wissen, sondern im Gewissen liegenden Grundbedingungen so des sittlichen Lebens, wie der, an dessen Voraussetzungen geknüpften, theologischen Erkenntniß geltend zu machen haben.

Diese Auflösung des strengen Begriffs der Sünde hängt dann aber — und dieß ist ein weiterer Punct unserer polemischen Stellung — immer zusammen mit einer pantheistischen Denkart. Wo jene letzten Grundforderungen des sittlichen Seyns, die doch am Ende nur beruhen auf der Unwidersprechlichkeit des unmittelbaren sittlichen Bewußtseyns, auf dem Gewissen, verkannt werden, da kommt es auch nicht zu der Anerkennung dessen, der als der Heilige durch die Stimme dieses Gewissens zu uns spricht; und wo, hiermit zusammenhängend, der menschliche Geist als schon an sich identisch mit dem göttlichen gesetzt wird, da hat auch der Begriff einer Scheidung von Gott durch die Sünde und einer erst aus dieser Scheidung durch Versöhnung wieder herzustellenden Einigung keinen Raum. Gott ist von diesem Standpunct aus der in der Gesammtheit der Menschengeister sich verwirklichende und zum Bewußtseyn gelangende allgemeine Geist und so zwar der in einem Andern ewig Personwerdende, die Allpersönlichkeit oder das Personen-All, aber doch nie der in sich selbst Persönliche, die absolute Persönlichkeit; die Menschen aber, obwohl sie in ihrer durch den Proceß des Geistes eben so gesetzten als in ihm ver-

a) Wie dieß vielfach anschaulich gemacht ist von Hundeshagen in seinem „deutschen Protestantismus" und nun auch in vollständiger historisch-dogmatischer Entwickelung von Schenkel in dem eben erschienenen zweiten Bande seines Werkes über „das Wesen des Protestantismus", nachdem bereits J. Müller die „christliche Lehre von der Sünde" im Allgemeineren behandelt und damit einen der bedeutendsten Grundsteine zum Aufbau der neuen Theologie gelegt hatte.

schwindenden Individualität das Göttliche zur Verpersönlichung bringen, sind doch auch keine wahren Persönlichkeiten, sondern nur gegenseitig sich ergänzende Exemplare einer Gattung, in deren Complex erst der göttliche Geist, die Idee, vollkommen zur Verwirklichung gelangt. Dieser Anschauungsweise nun steht das Christenthum aufs Schärfste entgegen. Es ist durch und durch Personalismus, und ruht ganz und gar auf der Anerkennung der vollen Bedeutung ebensowohl der menschlichen Persönlichkeit, als der göttlichen. Und eben in dieser Beziehung stellt sich in neuerer Zeit auch das von den pantheistischen Traditionen sich emancipirende Denken immer entschiedener und allgemeiner auf die Seite des Christenthums. Es wird dazu getrieben schon durch den unwiderstehlichen Zug vom Allgemeinen und Abstracten zum Lebendigen, Concreten und Individuellen; vornehmlich aber auch durch die erneuerte tiefere Auffassung des religiösen und im religiösen wesentlich sittlichen Grundcharakters des Menschen. Denn in der That ist es nicht möglich, die volle sittliche Bestimmung des Menschen festzuhalten ohne Anerkennung der vollen Bedeutung seiner Persönlichkeit, und ebenso kann auch wieder diese nicht in ihrem ganzen Bestande festgehalten werden, ohne von da aus zur Anerkennung der göttlichen Persönlichkeit zu gelangen; so daß, wie beide, die menschliche und göttliche Persönlichkeit, sich mit einander im Pantheismus auflösen, ebenso auch beide mit einander in einem lebendigen Theismus sich wieder herstellen. Der Pantheismus, der doch auch die Verwirklichung der Idee, der sittlichen Bestimmung der Menschheit fordert, läßt dieselbe sich vollziehen nicht in den Individuen, sondern in der ganzen Gattung. Hierzu bedarf er nothwendig des Gedankens einer Ergänzung der Individuen durch einander. Eben dieser Gedanke aber ist auf dem sittlichen Gebiete ein durchaus schiefer und falscher. Die sittliche Idee duldet ihrer Natur nach keine Theilung der Aufgabe und läßt keine Compensation der Fehler des Einen durch die Tugenden des

Andern zu, sondern sie verlangt nach ihren Grundbestimmungen von Jedem ganz verwirklicht zu werden. Hieraus aber erhellt eben so sehr die unendliche Bedeutung einer jeden zur Verwirklichung des Höchsten bestimmten Persönlichkeit als die Nothwendigkeit ihres inneren Bestandes, auch unabhängig von den gegenwärtigen Lebensbedingungen, weil jene Aufgabe von der Art ist, daß sie nur in unendlicher Entwickelung gelöst werden kann. Zugleich aber ist freilich die sittliche Persönlichkeit auch nie als eine isolirte zu denken, sondern sie bildet ein Glied in dem sittlichen Gesammt-Organismus der Menschheit, und wie der einzelne Mensch, so ist auch die Menschheit nicht ohne höchsten sittlichen Daseynszweck zu denken; hiermit erhalten wir dann den Begriff eines sittlichen Weltzweckes und eben darin liegt auch an und für sich die Anerkennung eines Geistes, der diesen Zweck frei und bewußtvoll gesetzt, der die Welt dafür allmächtig geordnet hat und deren Entwickelung durch alle Schwankungen hindurch unwiderstehlich dem höchsten Ziele entgegen führt. So ist die sittliche Persönlichkeit nicht ohne sittliche Weltordnung und diese nicht ohne weltordnenden, selbstbewußt allmächtigen Geist; das sittliche Wesen des Menschen selbst führt nothwendig zum Theismus und dadurch erhält dieser ein unveräußerliches Recht gegen den Pantheismus, welcher, wie er schon keine genügende Antwort hat auf die Frage nach dem Daseyn der Welt im Allgemeinen, so noch weniger eine Antwort zu geben vermag auf die Frage nach dem Ursprung einer solchen Welt, „die sich nach unendlich erhabenen, im höchsten Gebiete ethischen Zwecken bewegt." Kaum braucht hierbei noch gesagt zu werden, daß auch das, was wir im vollen Sinne Frömmigkeit nennen, nur unter theistischer Voraussetzung denkbar ist. Dieß gründet sich schon auf den untrennbaren Zusammenhang des Sittlichen mit dem Religiösen; vornehmlich aber darauf, daß nur, wo die menschliche Persönlichkeit von der göttlichen unterschieden wird, ein wirkliches Lebensverhältniß zwischen beiden stattfinden kann,

während bei unmittelbarer Identität des Göttlichen und Menschlichen diejenigen Functionen, die wir als die specifischen der Frömmigkeit betrachten müssen, wie Andacht, Gebet, Buße, Glaube, von selbst wegfallen.

Von diesem Standpuncte des lebendigen Theismus aus werden wir dann auch stets den historischen Charakter des Christenthums gegen die pantheistische Speculation vertreten. Der Pantheismus hat, wie für die Schöpfung der Welt überhaupt, so auch für die neue geistige Schöpfung des Christenthums keine wahrhaft genügende Erklärung, während derjenige Theismus, der das Moment der Immanenz in sich aufnimmt, das Christenthum so zu begreifen vermag, wie es sich selbst gibt. Dem Pantheismus steht das Christenthum in seiner Wirklichkeit als ein durchaus Fremdes gegenüber. Er findet auf der einen Seite eine Religion, die sich ganz und gar auf das Bewußtseyn von einem Gotte stützt, welcher freier Schöpfer, heiliger Gesetzgeber, gerechter Richter und allerbarmender Vater ist, und vermag doch, obwohl er diese Religion als die absolute bezeichnet, die letzte Quelle nicht anzuerkennen, aus der alle ihre Bestandtheile fließen. Er kann auf der andern Seite nicht in Abrede stellen, daß von dieser Religion weltbewegende, menschheitumwandelnde Wirkungen ausgegangen sind, und ist doch nicht im Stande, die realen Ursachen nachzuweisen, welche dieselben bedingen; so gelangt er nothwendig zu sonderbaren, widersprechenden Vorstellungen: es wird ein Glaube gegründet, der sich, nachdem er entstanden, seinen Stifter selbst erst bildet; es wird ein neues Leben der Heiligung gepflanzt, das sich selbst gänzlich auf die sittlich befreiende, erlösende Einwirkung einer heiligen, gottgeeinigten Persönlichkeit zurückführt, und diese Persönlichkeit ist nur ein Erzeugniß frommer Dichtung; es wird in derselben Persönlichkeit mit todüberwindender Zuversicht eine neue Offenbarung Gottes, besiegelt durch Thaten und Wirkungen einziger Art, geglaubt, und es gibt doch keinen Gott, der sich auf irgend einem

Puncte specifisch offenbaren oder gar die ewige Ordnung des natürlichen Geschehens durchbrechen könnte. So kann sich die pantheistische Speculation gegen alle diese Grundbestandtheile des Christenthums, ohne doch eine wirkliche Erklärung zu geben, nur verwerfend verhalten. Der lebendige Theismus dagegen, der einen in seiner Allmacht eben so freien, als alle Momente der Weltentwickelung innerlich durchwirkenden Gott hat, einen Gott, der wesentlich heilige Liebe ist, kann sich nicht nur aus dieser, im Christenthume selbst wurzelnden Gottesidee heraus alle wesentlichen Bestandtheile des Christenthums aneignen, sondern er würde auch die Grundthatsachen des Christenthums: die vollkommene und darum sittlich vermittelte Offenbarung des lebendigen Gottes, die auf dem Wege der Erlösung und Heiligung zu bewirkende Wiederherstellung der Gemeinschaft mit ihm durch eine vollkommen gottgeeinigte menschliche Persönlichkeit, die hierauf sich gründende Mittheilung eines neuen Geistes und Lebens an die Menschheit und das Schöpferischwunderbare, ohne welches dieß alles nicht gedacht werden kann — er würde, sage ich, diese Grundelemente als etwas aus seiner Gottesidee naturgemäß Abfließendes von selbst fordern müssen, wenn sie ihm nicht in so leuchtender Hoheit und siegender Kraft in der Person und dem Werke Christi verwirklicht entgegenträten. Darum vermag denn auch dieser Theismus das Christenthum zu begreifen als eine wirkliche, aber von dem reichsten göttlichen Gehalte durchdrungene Geschichte; als eine Religion, die nicht bloß durch Vorstellungen und Begriffe, sondern durch Thatsachen den Kreis des religiös-sittlichen Bewußtseyns erweitert hat; als eine Welt, nicht allein von Ideen, sondern von real und geschichtlich gewordenen Ideen; als eine Erscheinung, deren weltbewegende Wirkungen in der That auch auf einer entsprechenden, realen Grundlage beruhen.

Steht nun aber diese Grundlage fest, dann werden wir auch die freie Thätigkeit der Kritik in keiner Weise

zu scheuen haben, und hierüber sey uns letztlich noch ein kurzes Wort vergönnt. Die Kritik muß ja wohl seyn und hat auch im Bereiche des Christenthums, weil es einen geschichtlichen Verlauf zeigt, in dem sich dem ursprünglich Wesenhaften auch unechte und entstellende Bestandtheile beigemischt haben, ihr unbestreitbares Recht. Doch aber kann es eben so gewiß auch eine falsche Kritik geben, als, im Verhältniß zu andern wissenschaftlichen Thätigkeiten, ein Uebermaß, ein Ueberwuchern der Kritik.

Die Kritik macht ihren Gegenstand nicht, sondern sie findet ihn vor, und ihre Aufgabe ist, das Wesen desselben in seiner ganzen Ursprünglichkeit und Reinheit herzustellen. Sie wird also, wo sie ihrem Begriff entsprechen soll, geübt werden müssen im lauteren Interesse der Reinheit und Wahrheit des Gegenstandes, ohne blinde Voreingenommenheit, sey es für oder gegen denselben, in dem Sinne, den man einen unbefangenen zu nennen pflegt. Geht die Kritik von einem dem Gegenstande fremdartigen Interesse oder gar schon von der Voraussetzung aus, daß derselbe ein in sich nichtiger sey, so wird sie den Gegenstand, statt ihn in seinem Urbestande herzustellen, vielmehr innerlich aufzulösen streben und dann natürlich mehr verdunkeln als erhellen. Nun dürfen wir aber unbedenklich behaupten, daß sich die moderne Kritik, trotz ihres Pochens auf Voraussetzungslosigkeit, vielfach in diesem Falle befunden hat. Sie ist nicht am Schlusse eines von religionsphilosophischen Einflüssen freien Weges zu ihren Resultaten gelangt, sondern diese Resultate würden für sie festgestanden haben auch ohne die kritische Operation. Nicht die Religionsphilosophie der modernen Schule ist durch ihre Kritik, sondern die Kritik derselben ist durch ihre Religionsphilosophie bestimmt worden. So hat sie sich wohl von dogmatischen Voraussetzungen frei gemacht, aber zugleich unter den Einfluß der philosophischen gestellt, und während jene noch dem zu behandelnden Gegenstande innerlich gleichartig waren, standen diese mit demselben im Gegensatz. Unter diesen Umständen aber war es eben so natürlich, daß

diese Kritik in einen Auflösungsproceß auslief, als es kaum vermeidlich war, daß sie zuletzt auf einem Puncte ankam, wo der ganze Vorstellungskreis, der ihr vom Christenthum noch übrig blieb, in der Luft schwebte und für den Ursprung dieser realen Weltmacht, die wir Christenthum nennen, kein genügender Grund mehr da war. Waren aber einmal so die realen Objecte, mit denen es eigentlich die christliche Theologie zu thun hat, zersetzt und aufgezehrt, so blieb, wenn man die Sache nicht wollte ganz zur Seite liegen lassen, auch nicht viel Anderes übrig, als der ruhelose fort und fort sich bethätigende kritische Trieb und Eifer. So wurde die Kritik zur alles absorbirenden Hauptsache und es bildete sich eine Art von kritischer Superstitation. Denn in der That läßt es sich von Seiten der speculativ-kritischen Schule so an, als ob die Theologie ganz in Kritik aufgehen sollte. Und da können dann praktische Naturen, die es tief empfinden, daß Religion und Christenthum doch nicht um der Kritik willen vorhanden sind, die der Kritik wohl einräumen würden, daß sie ihnen die religiösen Gegenstände reinige, nicht aber daß sie dieselben für den Lebensgebrauch verderbe, leicht im Unwillen sich von aller Kritik abwenden, oder im Zorn gegen dieselbe eifern. Aber die Wissenschaft, die sich von solchem Unmuth nicht beherrschen lassen darf, wird die Aufgabe haben: ebensowohl neben der Kritik, die doch nur ein dienendes Glied, ein Reinigungsmittel, gleichsam ein frischer Wind ist, der die Nebel und Wolken, die sich zwischen die Lebenssonne des Christenthums und den menschlichen Geist lagern, vertreiben soll — auch die andern mehr positiven Theile der christlichen Erkenntniß und Praxis ernstlich zu pflegen, als auch die Kritik selbst in geschichtlich objectivem, aber zugleich freiem, unbefangenem Sinne dergestalt zu üben, daß dabei die Probleme, welche die christliche Urzeit darbietet, nicht aprioristisch zerhauen, sondern geschichtlich gelöst und das Wesenhafte des Christenthums nicht zersetzt, sondern erklärt und rein hergestellt, eben da-

durch aber auch für den praktischen Gebrauch wirksamer gemacht wird. Und dieses Amtes sollen sich denn auch unsre Studien und Kritiken treu und eifrig befleißigen.

Das also ist die Theologie, wofür unsere Zeitschrift, wie sie es schon bisher gethan, so auch ferner begründend, vertheidigend und kämpfend gegenüber den pantheistischen Denkarten einstehen wird. Ihre Grundzüge sind klar genug gezeichnet und können von Jedem erkannt werden. Sie betrachtet die beiden Mächte, Christenthum und Wissenschaft, als höchste unveräußerliche Güter der Menschheit, und will beide nicht auseinander reißen lassen, sondern in lebendiger Einheit zusammenhalten. Sie will nicht Glauben oder Wissen, Schrift oder Geist, sondern Glauben und Wissen, Schrift und Geist. Sie macht sich nicht abhängig von irgend einer menschlichen Lehrformel, aber sie weiß auch, was der Geist früherer christlicher Jahrhunderte und ihrer edelsten Vertreter zu Tage gefördert hat, gebührend zu würdigen und fruchtbar zu benutzen. Sie meint nicht eine in Satzungen gebundene Dienerin der Kirche seyn zu sollen, aber sie vergißt auch nicht, daß sie sich in das Verhältniß liebevoller Mitwirkung zur Kirche zu stellen hat und daß es ihre Aufgabe nicht seyn kann, „zum Kirchendienste unfähig zu machen". So stellt sie sich nothwendig den Denkweisen entgegen, welche, der Menschheit nur die traurige Wahl lassend zwischen Frommseyn und Denken, Glauben und Wissen, Christenthum und Speculation, sich für das Letztere entscheiden und demzufolge eine Lehre aufweisen, welche Gott in die Welt, Christum in die Menschheit, die Persönlichkeit in die Gattung, die Freiheit in die Nothwendigkeit aufgehen läßt, und, während sie einen Menschen zu haben vermeint, der von Natur göttlich ist, sowohl den lebendigen Gott, als den zur sittlich vermittelten Gemeinschaft mit ihm angelegten Menschen, mit beidem zugleich aber auch den wirklichen urbildlich-geschichtlichen Gottmenschen verliert und an die Stelle von dem allem, in wie

kunstreicher Verdeckung es auch immer geschehen mag, einen Menschen-Gott setzt. Dagegen wird die Theologie, zu der wir uns freudig bekennen und die wir auch nicht „von der Schusterbank oder aus der Schreibstube" a) zu holen brauchen, stets darauf gerichtet seyn, die Religion ebenso als unveräußerliches constitutives Element des wahren Menschseyns, wie als sittlich vermitteltes Lebensverhältniß des Menschen zu dem persönlichen Gott geltend zu machen, also — um mit Hundeshagen zu sprechen — die Synthese des ethischen und theoretischen Factors auf diesem Gebiete, welche schon die schöpferische Grundlage des evangelischen Protestantismus war, auch für unsere Zeit allen Ernstes herzustellen, das Christenthum aber so zu behandeln, daß ihm sein eigenthümlicher Charakter, das Göttlichursprüngliche und Schöpferische seines Wesens bewahrt bleibt und doch auch sein innerer Zusammenhang mit der geistigen Gesammtentwickelung der Menschheit zur Anschauung kommt; daß es erkannt wird in seiner menschlichen Entfaltung, aber auch in seiner unvergänglichen Wahrheit und inneren Nothwendigkeit, und daß es in allen seinen Theilen zurückgeführt wird auf das, was allein sein wahres Centrum, sein Herz und Lebensgeist ist, auf die in ihrer Gottmenschlichkeit versöhnende, erlösende und heiligende Persönlichkeit seines Stifters, die in der Fülle des ihr einwohnenden göttlichen Lebens zwar schlechthin einzig ist, zugleich aber auch nicht bloß die abschließende Vollendung, sondern auch den schöpferischen Anfang eines Lebens in sich schließt, welches von ihr aus auf Alle übergehen soll, die es sich, nachdem das Läuterungsfeuer der Buße vorangegangen, im Glauben aneignen und dadurch werden, was sie nicht schon an sich sind, neue Menschen von wahrhaft göttlicher Art und Natur.

Haben wir nun für diese Theologie schon bis jetzt nur mit den Waffen gestritten, welche uns die allein würdigen

a) Strauß, Glaubenslehre, II. S. 625.

schienen, mit Waffen des Geistes in Schrift und Wort, mit Gründen der Forschung und des Denkens, in gerechter und billiger Weise, so werden wir dieß auch ferner thun. Dem Vorwurfe der Lauheit und Menschengefälligkeit werden wir die Ueberzeugung entgegenstellen, daß wissenschaftliche Fragen, wie sehr auch der ganze Mensch dabei betheiligt seyn mag, in ruhig eingehender Weise gelöst seyn wollen; daß es hier überall nicht gilt, den Gegner nur niederzukämpfen, sondern wo möglich, wenigstens für das Allgemeinere, eine Verständigung herbeizuführen; und daß sich die Theologen in ihrer Kampfesweise nicht beschämen lassen dürfen von der Ritterlichkeit, welche auf andern bedeutenden Lebensgebieten unter den edelsten Nationen eingebürgert ist. Doch werden wir es auch nicht vermeiden, das, was uns unchristlich, widergöttlich oder gar sittenverderblich zu seyn scheint, als solches zu bezeichnen; und da, wo die Natur der Sache es fordert, werden wir auch den Ausdruck unseres Unwillens, unsrer Indignation nicht zurückhalten. In dieser Beziehung mögen die schärferen Lettern, mit denen die Zeitschrift fortan gedruckt wird, auch ein Zeichen der größeren Schärfe seyn, die gegen manche Zeiterscheinungen hervortreten dürfte.

III.

Doch es ist Zeit, daß wir uns nach einer andern Seite hinwenden, deren Bedeutung in der theologischen Krisis unsrer Zeit auch nicht verkannt werden darf.

Wenn die speculativ kritische Richtung, zum Theil eintretend in das Erbe des älteren Rationalismus, nur noch die weitere Entdeckung gemacht hat, daß ein ungleich geringeres theologisches Capital vorhanden sey, als dieser noch zu besitzen sich geschmeichelt hatte, ja am Ende auf ein vollständiges Deficit gestoßen war: so hat eine gerade entgegengesetzte Denkweise, dem Positiven des Supranaturalismus sich anschließend, den Kreis der von diesem festgehaltenen Credenda bedeutend erweitert durch den entschiedenen Fortschritt vom Biblischen zum Kirchlichen.

Der ältere Supranaturalismus schien die eigentlichen evangelischen Kernlehren zu verwischen und abzuschwächen; es erzeugte sich, theils von innen heraus, theils unter dem Einflusse verschiedenartiger Zeitbedingungen ein Verlangen nach einer reicheren und festeren Glaubenssubstanz; und indem diese nun freilich in der, wieder im ernsteren und volleren Sinne aufgefaßten, Schrift sich vorfand, zugleich aber auch das Bedürfniß einer begrifflichen Fassung und systematischen Gliederung empfunden wurde, bot sich das kirchliche System dar, in welchem diese Aufgabe bereits vollständig und bis in die kleinste Theile hinein mit unleugbarem Scharfsinn gelöst war. Hier hatte man etwas Inhaltvolleres, als was der Rationalismus, etwas Compacteres, als was der Supernaturalismus geben konnte. Daß dieses System durch die Gesammtentwickelung der Wissenschaft in der That Schaden gelitten, daß es die tieferen geistigen Bedürfnisse der Zeit nicht mehr wahrhaft befriedigen könne, wurde bestritten und das Bedürfniß eines neuen Aufbau's der christlichen Lehrwahrheit nicht anerkannt; ein Neubau erschien als etwas Bedenkliches und Ueberflüssiges; hier hatte man ja eine fertige Theologie, und dieser glaubte man um so zuversichtlicher sich anvertrauen nicht nur zu können, sondern auch zu müssen, weil in ihr allein das Mittelglied gegeben war, um die Continuität der christlichen Lehrentwickelung festzuhalten, und weil sie allein auch eine vollkommen gesicherte rechtliche Position darbot, indem sie, ganz aus den kirchlichen Bekenntnissen herausgewachsen, trotz aller Bekämpfung und alles Abfalls, allein im Falle war, den Vorzug öffentlicher Sanction und kirchlicher Legitimität für sich in Anspruch nehmen zu dürfen. So bildete sich durch Theologen, denen der rechtliche Gesichtspunct nicht ferne lag, und durch Juristen, die einen lebhaften Eifer für die Kirche hatten, eine Restauration streng kirchlicher Theologie.

Die natürliche Consequenz hiervon konnte nicht ausbleiben: sie lag in dem Zurückgehen auf das specifisch Confessionelle. Wollte man im wirklich historischen Sinne kirch-

lich seyn, so konnte man es nur in dem rein gehaltenen Typus des Lutherischen oder Reformirten seyn. Also ergab sich von selbst Erneuerung des strengen Lutherthums oder Calvinismus; eifrigstes Urgiren der Gegensätze, aus denen die Trennung der beiden protestantischen Confessionen hervorgegangen war; Abneigung gegen jede Union, die nicht etwa in Beziehung auf den entgegenstehenden Theil eine unio absorptiva gewesen wäre; förmliche Bekämpfung schon vollzogener Union, und selbst feierliche Lossagung von derselben. Doch kamen diese Tendenzen bei Weitem mehr zu Tage auf der von ihrem Ursprung her exclusiveren lutherischen Seite, weniger auf Seiten der reformirten Kirche und Theologie, die im ganzen Verlauf ihrer Entwickelung eine größere Milde und Unionsfreudigkeit bethätigt hatte, obwohl auch sie jetzt einen, gewiß heilsamen, Anstoß empfing, ihre eigenthümlichen Güter und Gaben sich selbst mehr zum Bewußtseyn zu bringen, klarer ins Licht zu stellen und gegen die zum Theil sehr ungebührlichen Angriffe zu vertheidigen.

Als eine Vertreterin dieser Richtungen trat, ungefähr gleichzeitig mit unsern Studien, die evangelische Kirchenzeitung auf den Plan. Anfänglich mehr erbaulicher Art und zum Theil von pietistischer Färbung, machte sie später ausdrücklich unter beziehungsweiser Bekämpfung des Pietismus den Uebergang zum rechtgläubigen Kirchenthum, als dessen kräftigste und erfolgreichste, wenn auch nicht immer sich selbst gleich bleibende, Vorkämpferin sie jetzt, neben den Zeitschriften von Harleß, so wie von Rudelbach und Guerike, auf dem theologischen und kirchlichen Walplatze steht. Es wird daher nicht unpassend seyn, wenn wir mit Beziehung auf sie unsre Stellung zu der kirchlichen und theologischen Richtung bezeichnen, welche sie in so prägnanter und stets schlagfertiger Weise vertritt.

Es wird wohl unter denen, die sich noch irgend ein Maß von Unbefangenheit bewahrt haben, kein Zweifel dar-

über seyn, daß das Festhalten an den kirchlichen Bekenntnissen und dem darauf gegründeten orthodoxen System innerhalb der Kirche seine Berechtigung habe, denn sonderbar und fast kindisch wäre es allerdings, wenn man für alle möglichen Denkarten Duldung in der Kirche verlangen, der eigentlich kirchlichen aber sie versagen oder nur im Mindesten zu schmälern versuchen wollte. Vielmehr ist es nicht nur zu wünschen, sondern auch als etwas Naturgemäßes zu fordern, daß in der Kirche auch die Stimme der Kirchenlehre in aller Entschiedenheit und Strenge vernommen werde; und wo dieß der Fall ist, wo insbesondere die Ueberlieferungen der Kirche mit tüchtiger Ausrüstung des Wissens, in geistvoller Lebendigkeit der Darstellung und mit derjenigen Frische und Kraft geltend gemacht werden, welche aus der Aufrichtigkeit eigener Ueberzeugung entspringt, da wird kein Billiger seine Anerkennung versagen. Also zu denen, die hier nur zu verwerfen und zu verklagen, am Ende auch wohl nur zu schmähen wissen, können und werden wir nie gehören; vielmehr je besser, je reiner und gründlicher, je freier zugleich von Leidenschaft, Anmaßung und Bitterkeit die Vertretung auch der unverkürzten und unabgeschwächten, der in ungeschmälerter Objectivität gehaltenen Kirchenlehre durchgeführt wird, desto mehr werden wir uns darüber als ein auch nothwendiges Element des theologischen Gesammtlebens freuen, und auch das Bekenntniß nicht zurückhalten, daß wir mit den Vertretern der Kirchenlehre, was den Grund und die wesentliche Substanz des Glaubens betrifft, auf demselben gemeinsamen Boden des von unsern Reformatoren wieder ans Licht gestellten Evangeliums stehen.

Dagegen, wenn diese Denkart, die wir als einen Theil des Ganzen in ihrer vollen Berechtigung anerkennen, selbst das Ganze seyn, jede andre Denkart ausschließen und in der Kirche allein herrschen will, werden wir ihr auch eben so offen und unumwunden entgegentreten, und zwar nicht bloß im Interesse einer selbständigen Fortbildung der Theologie, sondern im Interesse der Kirche selbst, die, wenn sie ein wirk-

lich gesundes Leben entfalten soll, einer freien und nur in der Freiheit vollkommen lebendigen Theologie nicht entbehren kann. Ist in der früheren Periode die Kirche mit ihrer Lehre ungebührlich hintangesetzt und selbst mißhandelt worden, so müssen wir uns doch wohl hüten, daß wir nicht jetzt vor lauter Kirchlichkeit dahin kommen, das tiefer und allgemeiner verknüpfende Christliche aus dem Auge zu verlieren, und an die Stelle des unvergänglichen Urgehaltes des Evangeliums die kirchliche Auffassungsform desselben zu setzen, die wir, welche Vorzüge sie auch haben mag, doch immer als eine zeitliche und menschliche zu betrachten berechtigt sind.

Es ist ja doch klar genug: unsre evangelische Kirche stützt sich nicht auf die Reformatoren, sondern auf Christus und sein Heilswerk; mithin auch nicht auf die von den Reformatoren und ihren Nachfolgern aufgestellten Symbole, sondern auf das Urzeugniß von Christo und seinem Heile in der Schrift. Auf das Maß dieses Urzeugnisses muß in der evangelischen Kirche Alles zurückgeführt werden, auch der Inhalt der kirchlichen Lehrbestimmungen; und so gewiß es zwar einerseits ist, daß wir nur dann ein volles Recht haben, uns als Glieder der von den Reformatoren gestifteten Kirche zu betrachten, wenn wir die wesentlichen Grundlagen, auf denen dieselbe ruht, mit eigener Ueberzeugung als schriftmäßig anerkennen: eben so gewiß ist es auch andererseits, daß nicht wieder das ganze formulirte Bekenntniß zur Norm der Schriftauslegung gemacht werden darf, sondern daß die Erforschung des Schriftsinnes eine freie seyn muß, d. h. nur an die in der Natur der Sache liegenden Gesetze gebunden seyn darf, wenn die evangelische Kirche nicht von ihrem Ursprung abfallen und den reformatorischen Geist, aus dem sie hervorgegangen ist, in ihrem Verlaufe verleugnen soll a). Es

a) Jul. Müller in seiner so gewichtigen und tief eingreifenden Schrift: über die erste Generalsynode der preuß. Landeskirche (Breslau 1847), formulirt dieß S. 20 u. 21. so: Von einer neuen Bildungsepoche in der evang. Kirche „müssen wir, wenn das Eine und selbige Wesen im Fortschritt der Entwickelung nicht

ist aber auch für jeden Unbefangenen einleuchtend, daß selbst unsere Stellung zur Schrift nicht mehr völlig dieselbe seyn kann, wie die der Bildner unsres kirchlichen Systems. Die christliche Gemeinschaft, die Kirche, ist ihrem Grundbegriffe nach ein Lebensorganismus. Ein solcher entspringt nicht aus einem Geschriebenen, wie vortrefflich und heilig dieses auch seyn mag, sondern nur aus einem Lebendigen. Dieses Lebendige ist Christus. Er trug vermöge der Fülle seines gottmenschlichen Lebens die Kraft des Gottesreiches in sich und aus ihm entfaltete sich dasselbe und dessen Darstellung in der Kirche mit naturgemäßer Nothwendigkeit. So ruht die Kirche in letzter Instanz auf Christo, nicht auf der Schrift. Nun ist zwar die Schrift das Urzeugniß von Christo, von seinem Leben, seiner Lehre und seinem Werke, und darum ist jede spätere Auffassung davon nach ihr zu messen; aber innerhalb der Schrift selbst können wir doch deren einzelne Theile nur wieder richtig würdigen nach dem, was Mittelpunct und Grundgehalt ihres Zeugnisses ist, nach der in ihr selbst gegebenen Anschauung von Christo und seinem Werke. Das thaten auch die Reformatoren, vor allen Luther. Zugleich aber wurden sie und noch mehr ihre Nachfolger durch den Gegensatz gegen das katholische Traditionsprincip dahin getrieben, das Schriftprincip so zu fassen, daß sie den Grundsatz des göttlich Maßgebenden auf alle Theile, auf alle Worte der Schrift in vollkommener Gleichmäßigkeit anwendeten. Dieß nun können wir bei wissenschaftlich unbefangener Betrachtungsweise und bei lebendigerer und freierer Fas-

aufgehoben werden soll, fordern, daß sie nicht in principiellem Widerspruch stehe mit den Grundbestimmungen des Anfangs. Wäre dieß der Fall, so müßte sie versuchen, auf neuer Grundlage eine neue Kirche zu gründen. Daraus folgt aber nicht, daß die gesammte weitere Entwickelung der evang. Kirche, um jenen Zusammenhang mit ihrem Anfang zu wahren, zu demselben nur ein durchgängig affirmatives Verhältniß haben könne. Unter dieser Voraussetzung wäre jede Entwickelung nur ein Bestimmen des im Anfang und im bisherigen Verlauf noch Unbestimmten."

sung des Inspirationsbegriffes in solcher Art nicht mehr; wir müssen, zurückgehend auf die Anfänge, die wir bei den Reformatoren selbst finden, nicht bloß Christum aus der Schrift, sondern auch die Schrift von ihrem Lebensmittelpuncte, von Christo aus, verstehen und in ihren einzelnen Theilen würdigen, und indem wir darin einen, nicht selbstgemachten, willkürlichen, sondern von der Schrift selbst gegebenen, objectiven Maßstab haben, stellen wir uns nicht sowohl auf das einzelne Schriftwort, als vielmehr auf den Gesammtorganismus des Schriftinhaltes, auf die Offenbarung, die in der Schrift enthalten und bezeugt, nicht aber die Schrift unmittelbar selbst ist, und sind veranlaßt, Unterschiede und Abstufungen zu machen, welche die Urheber des kirchlichen Systems nicht kannten a). Außerdem sind wir durch die geschichtlichen und sprachlichen, so wie durch die allgemein wissenschaftlichen Forschungen von drei Jahrhunderten doch auch für die Schriftauslegung gefördert, und auch die Kritik des letzten Jahrhunderts darf nicht vergeblich für uns da gewesen seyn. Diese Förderungen und Veränderungen müssen sich ja gewiß auch in der Anwendung des frisch ermittelten Schriftinhaltes auf den Lehrbegriff geltend machen; und wenn die Reformatoren, die doch auch nur Theologen waren, das Recht hatten, den Schriftgehalt in der naturgemäßen Eigenthümlichkeit ihres Denkens und ihrer Sprache aufzufassen, so wird uns, die wir zwar nicht Reformatoren, aber doch auch Theologen sind, dieses Recht nicht streitig gemacht werden dürfen, weil wir drei Jahrhunderte später leben. Nicht darin bewährt sich die Macht und Größe des Christenthums, daß es sich in einmal gegebenen Formen behauptet, sondern daß es seinen ewigen und unerschöpflichen Lebensgehalt in verschiedenen Formen offenbart und für jedes weltgeschichtlich bedeutsame Zeitalter wieder jung und frisch wird, wie der Phönix, der aus den Gluten der Zerstörung in neuer Jugend aufsteigt. Nicht darin zeigt sich die Entschiedenheit und Fe-

a) Vgl. Sartorius, Lehre von der heiligen Liebe, Abtheil. 2. S. 82.

stigkeit des christlichen Glaubens, daß er sich an eine zeitliche Auffassungsform seines Inhaltes anklammert, um mit ihr zu leben und zu sterben, sondern darin, daß er das kühne Vertrauen hat, es werde sich auch da, wo altehrwürdige Formen ungenügend werden oder zerbrechen, die in sich selbst unzerstörbare Wahrheit eine neue Gestalt bilden, in der sie nur um so wirksamer wird, weil sie nicht eine fremde, sondern aus dem eigensten und besten Geistesleben der Gegenwart hervorgegangen ist.

So gestellt, sind wir freilich nicht so glücklich, eine fertige Theologie zu haben. Eine solche ist freilich bequemer; auch scheint sie sicherer und praktischer. Aber sie kann sich nur behaupten, indem sie die Probleme abschneidet und auf viele Fragen gar nicht eingeht; indem sie die Neubildungen ausschließt „durch leidenschaftliche Voreiligkeit des Behauptens oder Verneinens." Und man wird auch billig zweifeln, ob eine im Wesentlichen fertige Wissenschaft noch ihrem Begriffe entspricht. Wo es sich um so große, unendliche Objecte handelt, wie Gott, Religion, Christenthum — um ein Meer der Erkenntniß — da wird eben so wenig ein Zeitalter Alles ausschöpfen, als es einem andern Zeitalter verwehrt werden darf, wieder frisch zu schöpfen und das Gewonnene in seiner Weise zu gebrauchen. Wer hier neue Gestaltungen ausschließt, verkennt sowohl die Fülle des Gegenstandes, als den lebendigen Charakter der Wissenschaft. Wer die Theologie auf einem gegebenen Puncte sistirt, der ist auch, wie eifrig er für die Kirche sprechen mag, kein vollständiger Sohn und Vertreter derjenigen Kirche, die doch noch auf etwas anderes angelegt ist, als auf das bloße Festhalten und genauere Bestimmen des Ueberlieferten.

In diesem Sinne werden wir nicht nur nie dazu stimmen, sondern auch mit allen Waffen, die der Sache würdig sind, dagegen kämpfen, daß nicht der evangelischen Gemeinschaft ein unevangelisches Joch aufgelegt und der naturgemäßen Entwickelung der Theologie eine unnatürliche Schranke gesetzt werde; kämpfen dagegen, daß nicht geistliche Din-

ge ungehöriger Weise auf den Standpunct des abstracten Rechtes gezogen, und von diesem Standpuncte aus die kirchliche Form des Glaubens dem biblischen Gehalte desselben gleich gesetzt oder gar übergeordnet, hiernach aber einem ganzen Zeitalter das Recht und die Befähigung abgesprochen wird, sich diesen Inhalt in frischer, möglicherweise adäquaterer Auffassung anzueignen; kämpfen gegen eine solche Umschränkung der Kirche, welche das Auftreten reformatorischer, fortbildender Kräfte in derselben unmöglich macht; kämpfen endlich gegen jeden Wunsch und Versuch, innerhalb der Kirche, die auf das freie Evangelium gegründet ist, und innerhalb einer Theologie, die sich in einer reichen, frischen, in ihren bedeutendsten Strebungen gewiß auch lebendig vom Evangelium ergriffenen Entwickelung befindet, einen Richterstuhl aufzuschlagen, von dem aus jede abweichende theologische oder kirchliche Denkart mit harten Worten zurückgewiesen und wohl auch sittlich verurtheilt werden möchte; denn die deutschen evangelischen Theologen sind nun einmal unter einander so gestellt, daß sie nicht irgend einen Einzelnen als den geistlichen Menschen anerkennen, der über alle und über den Niemand richtet; sondern jeder trägt, was ihm der Geist gibt, als sein bescheidenes Theil bei zum gemeinen Nutzen; und was dann auf den Grund, außer dem kein anderer gelegt werden kann, aufgebaut ist als Edelstein, Gold oder Silber, das wird der Tag bewähren, was dagegen als Heu, Stroh oder Stoppeln, das wird, wie breit es sich auch augenblicklich machen mag, in der gottgeleiteten Entwickelung der Kirche unausbleiblich verzehrt werden a).

Wenn wir uns nun aber aufs Bestimmteste dagegen setzen, daß uns ein Punct der geschichtlichen Entwickelung in der Kirche als schlechthin unverrückbar fixirt werde und von dieser falsch gefaßten Objectivität aus aller freieren Be-

---

a) Man vergl. über das Ganze die vielfach trefflichen und starken Worte von J. Müller in der oben angeführten Schrift über die erste preußische General-Synode.

thätigung und Entfaltung der Subjectivität unveräußerliche Gesetze und Schranken gegeben werden sollen, ein Standpunct, in dem man mit Recht das Merkmal der Reaction gefunden hat a): so sind wir doch weit entfernt, hiermit in ein polemisches oder auch nur indifferentes Verhältniß zur Geschichte überhaupt und insbesondere zur Geschichte unserer Kirche zu treten. Haben wir auch keine fertige Theologie, so haben wir noch weniger eine solche, die jeden Augenblick ganz von vorne anfangen will und statt des Alten das „Moderne" auf ihre Fahne schriebe. Die Theologie der Studien will eine wahrhaft geschichtliche seyn: sie versenkt sich forschend und sinnend in die Geschichte, sie ist empfänglich für die Wahrheiten und Gesetze, die ihr daraus entgegentreten, sie benutzt treu und gewissenhaft das Echte und wahrhaft Evangelische in den Bildungen der Geschichte; aber sie geht nicht in der Geschichte unter, sondern bewahrt sich ihr gegenüber eine würdige Selbständigkeit des Urtheils und des Gedankens; sie ist, ohne geschichtlos zu werden, geschichtfrei und strebt nach der rechten, aus lebendigem Geiste geborenen Geschichttreue. Und daran thut sie gewiß wohl. Denn wahrhaft geschichtlich ist nicht der, der sich an einen vergangenen Punct der Geschichte anklammert, sondern der, welcher in der Geschichte lebt, also auch, geleitet von tieferer geschichtlicher Bildung, selbst in ihr wirkt und mit ihrer wahren Strömung fortgeht. Nicht in die Vergangenheit allein blickt der wahre und gesunde geschichtliche Sinn, sondern er weiß, daß auch heute eine Zeit des Geschehens und der That ist, und daß sich aus der Vergangenheit durch die Vermittelung der Gegenwart, in der wir alle zu wirken berufen sind, eine Zukunft entwickeln soll, welche die Bestimmung hat, die besten Lebenskeime der Vergangenheit zu ihrer Entfaltung und Reife zu bringen. Dieß haben die Reformatoren gethan, die auf ewigem

---

a) S. Hundeshagen in seinem kraft- und geistvollen Buche: der deutsche Protestantismus, Frankf. 1847, bes. S. 261 ff.

Grunde aus dem Alten heraus ein Neues gebildet, und die Vollendung ihres großen Werkes auf demselben Grunde und in demselben Geiste ihren Nachfolgern anvertraut haben. So fällt uns das wahrhaft Geschichtliche auch zusammen mit dem Reformatorischen; denn eben das reformatorische Princip ist es, was Beides in sich schließt: das Gegründetseyn des Neuen in dem Alten und das Fortwachsen des Alten zum Neuen, wie denn gerade um deßwillen auch die Reformation einen im eminenten Sinne historischen Charakter an sich trägt.

Es ist der Theologie vorlängst von verschiedenen Seiten gesagt worden, daß ihr nur die Alternative bleibe zwischen der strikten Observanz kirchlicher Orthodoxie und der Autonomie pantheistischer Speculation. Seitdem sind Jahre verflossen und wir finden, daß die Wahl von gar vielen respectabeln Theologen unserer deutsch-evangelischen Kirche noch nicht getroffen worden ist. Auch der terroristische Ruf zur Entschiedenheit und der Hohn, daß sie nur als Halbe dahinlebten, daß sie nicht den Muth hätten, Ganze zu seyn, konnte sie aus ihrer Position nicht hinaus und in die Ergreifung der einen oder andern Seite jener Alternative hinein treiben. Sie mochten vielleicht bedenken, daß sich auch zu anderen Zeiten recht wackere Männer in ähnlicher Lage befunden und sich ähnlicher Andränge erwehrt haben, ohne deßhalb aufzuhören, Ganze zu seyn, vielmehr ebendadurch in ihrer wahren Ganzheit sich bewährend. Denn in der That: auch der Apostel Paulus war ein Ganzer, ohne sich in die Enge des Judaismus bannen oder vom Idealismus der beginnenden Gnosis verlocken zu lassen; auch Augustin war ein Ganzer, ohne beim Naturdienste des Manichäismus zu bleiben oder zur Heiligen-Kirche des Donatismus überzutreten; auch Luther war ein Ganzer, ohne sich den Anforderungen herrschender Kirchlichkeit im Papstthum oder der geschichtlosen Geistigkeit der schwärmerischen Secten seiner Zeit zu unterwerfen; auch Calvin war ein

Ganzer, ohne sich dem Spiritualismus Zwingli's oder dem strengen Realismus Luther's hinzugeben, zwischen denen er vielmehr, wie in der Abendmahlslehre, so auch in andern Dingen eine Vermittelung anstrebte; auch Spener war ein Ganzer, ohne durch den Glauben die Liebe, oder durch die Liebe den Glauben beeinträchtigen zu lassen; und will man ein Beispiel aus neuerer Zeit: auch Schleiermacher war ein Ganzer, ohne die Theologie der Speculation oder die Speculation der Theologie, ohne die Gemeinschaft dem Subject oder das Subject der Gemeinschaft zu opfern. So, sollte man denken, muß es doch etwas geben, was kräftig, gesund, entschieden und ganz seyn kann, ohne dem Entweder—Oder absolut entgegengesetzter Richtungen in einer bestimmten Zeit zu verfallen; ja man könnte sogar die Verwegenheit haben, zu glauben, es beweise mehr Stärke, sich in der Ueberzeugung, daß eben dadurch die Ganzheit der Sache, um die es sich handelt, bewahrt werde, dem stürmischen Andrange solcher Richtungen zu widersetzen, als sich ihren im selbsteigenen Interesse ausgesprochenen Anforderungen hinzugeben a). Und eben diese Ganzheit der Sache, der wir dienen, glaubten auch wir nur aufrecht erhalten zu können in der, wenn auch nicht exclusiven, so doch festen und sicheren Durchführung des Standspunctes, der sich uns von Anfang an als der richtige dargeboten hatte, der sich uns im Einzelnen wohl modificirt, im Wesentlichen aber auch durch die Erfahrung nur vollständiger bewährt hat. In diesem Sinne suchen wir unsere Ganzheit nicht darin, daß wir uns rühmen, selbst Ganze zu seyn — denn welcher Mensch bedürfte nicht auch

---

a) So wenigstens meint es der geschichts- und lebenskundige L. Ranke, wenn er sagt: „Die Welt liebt und bewundert am meisten einseitige Richtungen, weil sie zu namhaften Erfolgen zu führen pflegen. Ohne Zweifel aber wird noch größere Kraft erfordert, eine gemäßigte Meinung in der Mitte heftiger Parteien unter widerstreitenden Ansprüchen geltend zu machen und durchzusetzen."

der Ergänzung? — sondern darin, daß wir ein Ganzes anstreben; und dieses Ganze brauchen wir auch nicht erst zu suchen, sondern wir haben es gefunden in Christo, den wir ganz wollen in seiner Person und in seinem Werke, in seinem Leben und seiner Lehre, in seiner Menschheit und in seiner Gottheit; ganz, wie ihn die Schrift bezeugt; ganz, wie er in der Kirche lebt und herrscht; ganz auch darin, daß wir uns in ihm ohne menschliche Vermittelung Gott versöhnt und geeinigt, aber auch durch ihn von aller menschlichen Satzung und Autorität im Gebiete des Glaubens befreit finden. Diese Ganzheit ist es, die wir in der Theologie, in der Kirche, im Leben der Einzelnen und der Völker wollen, und wem das entschiedene, wirksame Wollen dieser Ganzheit nicht entschieden genug ist, dem vermögen wir nicht zu helfen.

So also wäre die Theologie beschaffen, welche die Studien und Kritiken auch ferner vertreten werden: sie ist nicht doctrinär und bloß auf Theorie und Schule gerichtet, nicht schwankende Vermittelung zwischen Glauben und Unglauben, nicht eklektische Vermengung heterogener Bestandtheile — diese Vorwürfe können wir mit guter Zuversicht zurückweisen — sondern sie will Leben und Gemeinschaft, feste Richtung auf das, was Noth thut, Einigung des festen erfahrungsgewissen Glaubens mit freier Forschung und eindringendem Denken; sie hat ihr lebensvolles Princip an dem, der die Quelle des göttlichen Lebens und der ewigen Wahrheit in der Menschheit ist; sie will auf dem Grunde, außer dem kein anderer gelegt werden kann, ihren Bau aufführen mit lebendigen Steinen, in geistigem Einklang zwar und nach dem lebendigen Vorbilde der Reformatoren, doch nicht in ängstlicher Nachahmung dessen und in strenger Gebundenheit an das, was sie uns hinterlassen haben; sie will reformatorisch seyn, nicht in den Formeln, aber in der Grundgesinnung, in dem

eben so innig und positiv glaubensvollen, als freien Geiste der Stifter unserer Kirche.

Dieser Geist ist es dann auch, welcher der aus ihm geborenen Theologie eine Zukunft verheißt; und im Vertrauen auf ihn gehen wir getrost dem neuen Jahrzehent entgegen. Ob die Hand, welche diese Zeilen schreibt, noch im Stande seyn wird, auch ein viertes Jahrzehent der Studien zu bevorworten, das steht allein bei Gott; aber die Seele, welche diese Hand regiert, hegt die freudige Zuversicht, daß es auch dann, wenn wir alle längst vom Schauplatze abgetreten seyn werden, dieser Theologie an Vertretern und Pflegern nicht fehlen wird; ja sie hofft, es werden dann erst noch die kommen, welche dieselbe mit weit reicherer Geistesfülle und in höherem Style nicht nur vollenden, sondern auch ins Leben der Kirche einführen sollen. Zunächst aber fordern wir diejenigen unter den Mitlebenden, die in der bisherigen Darstellung — wir meinen nicht in allem Einzelnen, wohl aber im Geiste und in den Grundzügen des Ganzen — sich selbst einigermaßen wiedergefunden haben, auf, sich vertrauensvoll mit uns zu verbinden, damit wir, was in unserer Zeit so sehr Noth thut, mit vereinter Kraft den Bau betreiben, welcher, wie immer, so besonders auch jetzt von uns fordert, daß wir mit der einen Hand die Kelle, mit der andern das Schwert führen.

2.

Die reformirte Dogmatik

mit Rücksicht auf:

Al. Schweizer's Glaubenslehre der evang.-reformirten Kirche,

von

Prof. D. Schneckenburger in Bern.

Vorbemerkung.

Das vierte Heft des Jahrgangs 1847 hat bereits eine Recension des ausgezeichneten schweizer'schen Werkes von dem Verfasser dieses Artikels gebracht. Doch bezog sich diese Beurtheilung vorzugsweise auf das Princip der reformirten Dogmatik, wie es von Schweizer bestimmt wird. Dagegen blieb nun noch reichlicher Stoff zur Verhandlung über den anderweitigen Inhalt des Werkes zurück, zu reichlich, um in einer Recension zusammengefaßt zu werden. Der Verfasser jener Anzeige und die Redaction der Studien sind daher übereingekommen, daß das, was aus Veranlassung von Schweizer's Darstellung noch weiter über das Eigenthümliche der reformirten Glaubenslehre zu sagen wäre, nach den Hauptgesichtspuncten in ähnlicher Weise behandelt werden solle, wie dieß von Nitzsch in Beziehung auf die möhler'sche Symbolik und die strauß'sche Glaubenslehre geschehen ist. Wenn hierbei der Verfasser dieser Artikel mehr das hervorhebt, worin er mit Schweizer nicht übereinstimmen kann, so will er nicht, daß man darin eine Verkennung des Werthes der schweizer'schen Leistung finde, sondern gibt zu bedenken, daß es vielmehr dem Buche etwas zutrauen heiße, wenn er ihm die Ertragung dieser zum Theil polemischen Behandlung zumuthe, von der er zugleich glaubt, daß damit

nicht nur dem für diese Gegenstände sich interessirenden Publicum, sondern auch Hrn. D. Schweizer selbst mehr gedient seyn werde, als mit bloßer Anerkennung. Die Redaction aber freut sich, hier zwei Männer sich gegenüber zu sehen, die an gründlicher Kenntniß und scharfsinniger Auffassung der reformirten Glaubenslehre nicht leicht von zwei andern Mitlebenden übertroffen werden dürften. Nach dieser zur richtigen Würdigung der weiteren Mittheilungen erforderlichen Vorbemerkung lassen wir sofort den ersten Artikel über die reformirte Dogmatik folgen.

---

1. Ihre Prolegomena und ihre Theologie.

Es ist früher von uns der Wunsch ausgesprochen worden, Hr. D. Schweizer möge statt der an sich so schönen und kunstreichen Gruppirung des Gesammtstoffes die einfache alte Localmethode gewählt haben. Diese Ketzerei gegen das, was der Verfasser billig für einen wissenschaftlichen Hauptvorzug seines Werkes achtet, hat jedoch nur den Sinn, daß ich über die native Fügsamkeit des gegebenen Stoffs zu solcher Systematisirung, wenn er nicht viel von seiner wesentlichen Art verlieren soll, anders denke. Es scheint mir, daß, was Meier sagt (in der Vorrede zu seiner Geschichte der Lehre von der Trinität): „Es ist ein systematisirendes Streben in der Zeit, das aber meistens noch etwas voreilig ist, da man über den Stoff selbst noch nicht einig ist,“ seine Anwendung besonders auf die reformirte Dogmatik finde, da, wenn man voreilig systematisirt auf die mit anderen speculativen Begriffen so verwandte Weltanschauung Zwingli's hin, das ganze so reiche Material reformirter Dogmenbildung, für welche Zwingli in keiner Weise als impulsgebender Factor dasteht, in eine unwahre Verrenkung gebracht werden muß, die das ohnehin nicht leichte Geschäft ihrer wissenschaftlichen

Erforschung und Würdigung über die Gebühr erschwert. Daß auch im vorliegenden Werke wesentliche Momente der reformirten Frömmigkeit, welche in der kirchlich gültigen Lehre ausgeprägt sind, zu kurz kommen, und daß die testes veritatis oft sehr verwundert seyn müßten, in der hier gegebenen Darlegung ihr Zeugniß zu finden, das ist die unleugbare Folge des vom Verfasser auf seine theologische Grundanschauung hin gewählten Systematisirens.

Dem specifisch und positiv christlichen Theile, welcher trinitarisch sich gliedert, ist der allgemein religiöse vorausgeschickt, in Combination der alten Unterscheidung der foedera und der theologia naturalis und revelata. Als Grundlage der Glaubenslehre der reformirten Kirche erscheint die schlechthinige Abhängigkeit allein von Gott in frommen Gefühl, vereint mit der Weltansicht, die in der Welt überall Selbstoffenbarung Gottes als die höchste Ursächlichkeit setzt. Höchster Zweck der Selbstoffenbarung ist Kundgebung der Herrlichkeit Gottes und ihr untergeordnet unser Heil. Dieses Heil wird uns durch die Frömmigkeit, welche die göttliche Kundgebung aufnimmt und als Gefühl gänzlicher Abhängigkeit Alles in Gott, nichts in den Creaturen sucht. Sie ist als Anlage von Gott uns eingepflanzt, wird geweckt, entwickelt und vollendet durch Gottes Kundgebung in der natürlichen und sittlichen Welt und in der eigentlichen Offenbarung. Es sind dieß drei Stufen, in denen Gott sich nach seinen natürlichen und sittlichen Eigenschaften und nach seiner Wesenheit selbst aufschließt und zu erleben gibt. Wie die ersten zwei unzulänglich sind zum Heile, so sind sie nothwendig als Vorstufe für die geoffenbarte Religion und dauern in dieser fort. Die Offenbarungsreligion kann nur aus den Trägern der Offenbarung geschöpft werden, und so ist die heilige Schrift Kanon der Lehre, weil sie einzig den Gehalt des Offenbarungslebens, wie es in seinen Trägern vorhanden war, uns kund gibt. In diesem einleitenden Abschnitt weiß der Verfasser auf ansprechende Weise dasjenige, was

die Alten von natürlicher Gotteserkenntniß ꝛc. sagen, unterzubringen und zu ordnen, und so das spätere Gebäude vorzubereiten. Namentlich bemerkt er schon hier, wie wichtig und nicht genug benutzt für die Lehre von Gottes Eigenschaften und ihre Eintheilung die Unterscheidung der aus der sittlichen Welt reflectirten Gotteserkenntniß von der bloß natürlichen sey. Wenn er mit Recht die Angelegentlichkeit, mit welcher das reformirte System eine auf eingepflanztem Keime ruhende religio naturalis innata hervorhebt, als charakteristisch bemerklich macht (S. 153.), so ist es doch wohl zu viel vermuthet, daß des (katholisch erzogenen) Cartesius eingeborne Ideen aus der reformirten Dogmatik stammen, und schwerlich die ganz zutreffende Bezeichnung, daß jene Angelegentlichkeit sey das Product des frommen Abhängigkeitsgefühls als einer keineswegs mechanischen Weltansicht bloßer Transcendenz. Warum nicht eben so gut ein Product des Bewußtseyns vom absoluten Werth des Vernunftsubjects als des zur Gottgemeinschaft bestimmten? (Vgl. Vedelius, rationale theolog., praef.: — sine quibus loquentem deum intelligere, eum colere et adorare, — Christum amplecti nequaquam potuisset.) Die Nachweisung der Unzulänglichkeit jener zwei ersten Offenbarungen und Religionsweisen endet damit, daß diese Unzulänglichkeit, wie sie subjectiv erfahren wird, auf der ursprünglichen göttlichen Anordnung ruhe, nach welcher eben die höhere Manifestation der göttlichen Wesenheit selbst eintreten sollte. Ist so Manches hier adumbrirt, was erst später von Neuem und ex professo behandelt wird, indem der Rhythmus der drei Offenbarungen immer wiederkehrt: so bleibt Ein Hauptpunct ziemlich im Unklaren, wohl, weil seine unbestimmten Umrisse eben erst in der Folge ausgefüllt werden sollen, nämlich Natur und Wesen der vollendeten und vollendenden Offenbarungsreligion. Wenn der Verfasser diese bezeichnet als Mittheilung der göttlichen Wesenheit selbst, nicht bloßer Eigenschaften Gottes, so sieht man wohl

im Folgenden die Trinitätsvorstellung diesem entsprechen, aber unklar bleibt vorläufig die Einfügung der heiligen Schrift als Urkunde vom Gehalt des Offenbarungslebens, wie es in seinen Trägern vorhanden war, und was der Verfasser theils vor seiner Schriftlehre, theils in der Exposition derselben beibringt, möchte weder als durchaus genuine reformirte Ansicht noch als genügende Beleuchtung der Sache für seine systematische Gruppirung auf theologischem Grunde gelten können. Ich meine, wie die Alten, z. B. der züricher Ulrich, über das Verhältniß der Schrift zu Christus gesprochen haben, so müßte der Verfasser sich hier etwas näher einlassen auf das Verhältniß der Schrift zur Trinität, zur wesenhaften Selbstmittheilung Gottes. So wie die Sachen stehen, sieht man nicht recht, wie anstatt der Mittheilung Gottes nach seinen Eigenschaften, welche die vorbereitenden Offenbarungen geben sollen, nun als eigentliche Offenbarungsreligion, welche aus der Schrift geschöpft werden soll, die Selbstmittheilung des sich zu erleben gebenden göttlichen Wesens eintritt. Den letzteren Begriff werden wir unten noch besonders ins Auge fassen müssen. Hier ist vom subjectiven Erleben zu sprechen. Vor seiner Schriftlehre macht der Verfasser aufmerksam auf den Uebelstand, daß das Offenbarungsleben oft schlechthin identificirt worden sey mit der Bibel, und diese betrachtet als ein religiöser Gesetzescodex, daß überhaupt die altreformirte, von Schleiermacher vollendete Idee, Religion sey Sache des Selbstbewußtseyns, früher noch nicht consequent durchgeführt werden konnte, daß die Religion bald wieder wesentlich mit Theologie verwechselt und als Lehre sammt ihrer Anwendung vorgestellt wurde. Sollte es hiernach nicht des Verfassers Sache gewesen seyn, auf die Lehre der Alten vom Wesen der subjectiven Religion näher einzugehen, als er §. 24. gethan, wo sich weder ergibt, daß jene Idee die altreformirte sey, noch auch erklärt, wie von ihr aus jene Abirrung eintreten konnte. Wie? wenn man geradezu leugnete, daß reformirt die psychologische

Wirklichkeit der Religion im empfindenden Selbstbewußtseyn zu suchen sey? Die vorliegenden Mittheilungen könnten nicht vom Gegentheil überzeugen. Kurz, eine Erörterung, wie sie Evert in dem bekannten Aufsatze gegeben hat, scheint hier für den Zweck des Verf. unentbehrlich. Damit hätte er sich auch möglich gemacht, die den einzelnen Offenbarungssphären entsprechende subjective Religion nach ihrem wahren und vollen Bestande zu zeichnen. Dieß führt uns noch auf eine andere Bemerkung. Der Verfasser gebraucht für seine drei Religionsstufen die altreformirten Ausdrücke: foedus naturae, operum, gratiae. Im Allgemeinen zwar kann sich diese Freiheit wohl auf reformirte Analogien berufen, hergebrachte termini mit einem andern Inhalt zu erfüllen, hier aber führt sie das Eigene mit sich, daß der currente und der neu geschaffene Sinn vielfach in einander spielen, ja der letztere selbst sich nicht gleich bleibt. S. 182. heißt es, daß die reformirte Dogmatik, wo ein Religionszustand wesentlich nur gebaut ist auf die natürlichen Manifestationen, ihn foedus naturae nennt, wo wesentlich auf die sittlichen, foedus operum oder legale, wo auf die erlösende Offenbarung, foedus gratiae oder evangelicum. Dieß ist nun bloß von der vorliegenden Dogmatik richtig; die hergebrachte reformirte Dogmatik meint es anders, wie wir S. 233. 237. ꝛc. lernen. Das foedus operum und naturae kann nicht dem foedus gratiae als der Offenbarungsreligion entgegengestellt werden, weil es als wirkliches foedus bereits Offenbarung voraussetzt. Beide Ausdrücke bezeichnen nicht zwei verschiedene Stufen, sondern die eine und selbige Religion, welche als die göttlich verwirklichte Religion der Protoplasten bereits nur mittelst des innewohnenden heiligen Geistes wirklich war, und auf welcher, als dem gebrochenen foedus, das Sünden- und Schuldbewußtseyn ruht. Nur insofern kann es Vorstufe der Erlösungsreligion heißen. Eine geschichtliche Religionsstufe ist es aber nicht, und wenn der Verfasser (S. 238.) sehr recht sagt: „man darf also das foedus naturae

et operum, welches gar nicht wahre Religion für den Menschen ist, ja nicht verwechseln mit derjenigen Oekonomie des foedus gratiae, welche legalis, sub lege heißt," so spricht er damit selbst sein Urtheil über das Verfahren, welches die zwei früheren Oekonomien des foedus gratiae geradezu identificirt mit dem foedus naturae und operum, wie es geschieht S. 231. 239., wo die Alten getadelt werden, daß sie den Unterschied der foedera nicht als einen bloß relativen gefaßt haben. Da er selbst den Unterschied der den verschiedenen foedera correspondirenden Gottesoffenbarungen so bestimmt, daß in den vorderen Gott nur seine natürlichen und sittlichen Eigenschaften kund gebe, in der letzten dagegen seine Wesenheit mittheile, so muß nothwendig nach seinem Sinne auch dieses auf einen bloß relativen Unterschied zurückkommen. Daß die Alten jenes nicht gethan haben, das beruht auf einer ganz andern Ansicht von dem foedus operum, als welche etwa nach dem Vorgange des Amyraldus der Verfasser mit diesem Ausdruck verbindet, der jedoch wieder seine Theorie von dem bloß relativen Gegensatz anknüpfen kann an die göttliche Ordination, wornach das foedus operum des paradiesischen Zustandes denjenigen Erfolg nehmen mußte, an welchen sich das foedus gratiae, das mit dem Sündenfall beginnt, anschloß. Daß aber die Alten gerade nicht an ihre Bundestheorie diese Betrachtung knüpften und die Oekonomien von den Bündnissen selbst streng auseinanderhielten, das hat seinen guten Sinn und beweist, wie sie denn doch ferne davon waren, Religion und Theologie zu verwechseln und jene nur als eine theologische Deduction zu fassen. Bei aller Feinheit der Gedanken, bei all den scharfsinnigen Wendungen, welche der Verfasser einschlägt, um die Unterscheidung theologia naturalis und moralis von der revelata mit der Unterscheidung des foedus naturae und operum zu combiniren, scheint er vor jenem Falle, den er oft mit Recht an den Alten tadelt, nicht ganz bewahrt geblieben zu seyn, wie schon seine

sogleich näher zu besprechende Erklärung von foedus (S. 256.) zeigt. Wie es dem Verfasser bei den einzelnen Dogmen öfters begegnet ist, die Kritik und Umformung des Gegebenen schon in seine Darlegung hineinzumischen, oder genauer diese Darlegung des positiven Materials schon in der Weise zu vollziehen, daß der historische Sinn desselben hinter demjenigen verschwindet, welchem er das Dogma zubilden will: so scheint es ihm auch bei der „bedeutenden Förderung des ref. Lehrbau's" gegangen zu seyn, welche er mit Entwickelung glänzender Eigenschaften der Erörterung und Beweisführung anstrebt in jenem Ineinanderarbeiten der beiden alten Unterscheidungen der Theologien und der Bündnisse. Man erhält die alten und gewohnten Termini unversehens in einer neuen bestechenden und viel versprechenden Beleuchtung, der alte Gedankengang und Vorrath eröffnet eine unerwartete Tiefe, und man muß sich nur nebenbei daran erinnern lassen, daß die Alten diese und jene Kleinigkeit übersahen und noch nicht zu treffen wußten, aber gerade diese Kleinigkeit gibt der Rede der Alten eine ganz andere Meinung und Richtung, und wenn man solche Correctur hinnimmt, so hat man leicht den Schlüssel zum Verständniß der Meinung der Alten selbst weggegeben und mit ihren Terminis etwas ganz Anderes als ihren Sinn eingetauscht, ja sieht sich überhaupt das Verständniß auch des Neuen, was auf Grund des Alten entstehen soll, nicht selten erschwert. So gesteht Referent nicht zu verstehen, was (S. 239.) in der Kritik des dargelegten reformirten Lehrbau's gerühmt wird: „Die Vorzüge des reformirten Systems als Systems bestehen in der zu Grund gelegten Idee der foedera et oeconomiae; denn durch die foedera ist die Anschauung festgehalten, daß das religiöse Heil mit den Religionen selbst zusammenhänge, deren es zwei Arten geben könne, die Rechtsreligion des Gesetzes und der Werke, welche eigene Gerechtigkeit vom Menschen fordert, und die Erlösungsreligion der Gnade, welche für sündige Menschen allein die angemessene seyn kann und darum von

der ersten Sünde an neben der ersteren sich regte, immer völliger hervortrat, bis sie in Christus culminirt hat. Das historisch Positive wird somit nicht als das Erste gefaßt, nur als die Verwirklichungs- und Entwickelungsweise der Religionsidee, alles Historische als executio der von Gott beschlossenen foedera. Diese gleichsam speculative Deduction, auf welche dann das historisch Aufgefaßte bezogen wird, ist dem reformirten Standpunct mit seinem nicht bloß anthropologischen, sondern theologischen Princip nothwendig. Decreta dei aeterna werden betrachtet, ehe man das Geschichtliche behandelt. — Der zweite Vorzug ist in der Idee der oeconomiae, dispensationes, Stufen der Religion enthalten, wodurch von Anfang an die substantielle Einheit der Erlösungsreligion sammt den verschiedenen Entwickelungsphasen festgehalten wird ꝛc.". Einmal sehe ich nicht, wie die speculative Deduction aus theologischem Princip gerade bei den „Bündnissen" des ref. Systems sich kundgeben soll, noch auch wie darin die Idee ausgedrückt ist, daß das religiöse Heil mit den Religionen selbst zusammenhänge. Gerade im foedus liegt ein sehr unspeculatives, ein praktisches Verhältniß, und die decreta aeterna haben an sich und begrifflich nichts mit dem foedus zu thun, wenn man nicht, was gerade der Verfasser unterläßt, die decreta in das ewige pactum der Trinität auflöst. Nur dadurch, daß in dieser Art die Religionsidee als foedus schon in die ewige Region des göttlichen Lebens hinauf versetzt wird, läßt sich eine Beziehung der historischen foedera als der bloßen executio von jenem mit dieser Idee in Verbindung bringen. Sonst aber ist klar, daß die Unterscheidung der decreta aeterna und ihrer executio recht wohl geschehen kann und geschieht ohne alle Zuhülfeziehung des Föderalbegriffs, mithin, wenn dort die systematischen Vorzüge des Systems liegen, der Föderalbegriff sich dazu indifferent verhält. Auch was S. 105. steht und etwa zur Erklärung möchte hinzugenommen werden, kann das Urtheil schwerlich ändern.

„Das Reformirte (der Föderalmethode) besteht darin, daß, wenn ewig beschlossen war, eine fallende Menschheit zu erlösen, dann die executio dieses decretum, sobald der Sündenfall eintrat, auch schon beginnen mußte, daß also die der Wesenheit nach immer sich gleiche Erlösungsreligion zu wirken und zu erlösen anfing schon ante legem etc." Offenbar hat der Föderalbegriff selbst mit dieser Sache nichts zu thun, und das specifisch Reformirte in der Anschauung der verschiedenen Dispensationen und Oekonomien müßte anders bestimmt werden. Jene Anschauung ist ja gar keine specifisch reformirte, indem die Lutheraner das Evangelium gleichfalls schon mit dem Falle beginnen, und die Gläubigen des A. T. nicht bloß Schattenbilder des Heils an sich vorüberziehen sehen, sondern das Heil selbst im seligmachenden Glauben an Christus, die Trinität ꝛc. besitzen, ja den Leib und das Blut des Erlösers geistig genießen lassen. — Ausgezeichnet übrigens und sehr lehrreich ist, was der Verfasser §. 18. über die sogenannte Föderalmethode beibringt, die er mit Recht gegen Twesten dem ref. Lehrbegriff innerlichst angehörig nennt, und deren Grundlinien er schon in den ältesten Lehrern nachweist. Nur wenn er Calvin's cognitio dei creatoris und redemtoris damit in Verbindung bringt, so sahen wir dieselbe Begriffsverwechslung wieder, die um so leichter eintreten konnte, weil es an einer genügenden Berücksichtigung des Bundesbegriffs selbst fehlt. Gerade wo dieser ex professo behandelt wird (§. 37.) (warum nicht früher, wo es sich um Wesen und Erscheinung der Religion überhaupt handelt?), tritt eine gewisse Verlegenheit hervor, ihn, diesen reformirten Grundbegriff der Religion, zu seinem vollen Rechte kommen zu lassen. Freilich bringt auch schon die wenig erschöpfende Erörterung desselben die unausweichliche Verlegenheit, mit dem angenommenen theologischen Princip in Conflict zu gerathen und den Lutheranern vielmehr ein Hinüberschreiten in bloße Speculation von dem reformirt festgehaltenen praktischen Standpunct

der Frömmigkeit, welcher auch die Eintheilung der Dogmatik bestimme, vorzuwerfen, während sonst gerade ihr bloß anthropologisches Princip sie beträchtlich unter die speculativ deducirende Weise der Reformirten stellen soll. Es heißt nämlich hier, daß die „Religion weder eine Gotteslehre für sich noch eine Weltlehre für sich enthalte, sondern eine Beziehung Gottes auf die Welt, weil die Religion nicht Wissenschaft sey, sondern foedus, Beziehung, Bündniß, in welchem jeder gleichsam contrahirende Theil in der Beziehung auf den andern darzustellen ist. Dieß hat die reformirte Dogmatik genau festgehalten." Ja, aber sie hat diese Beziehung eben im Bundesbegriff näher und sehr genau bestimmt gemäß ihrem „praktischen Standpunct" als eine gegenseitige Beziehung, die auf dem Willen ruht und ein sittliches Verhältniß in sich schließt. So wenig sie eine bloße Gotteslehre und eine bloße Weltlehre hat, so wenig auch eine bloße Lehre von der abstracten Beziehung beider auf einander. Schon Heinrich Bullinger, mit dem durch seinen Schüler, den marburger Professor Egli, dessen Schüler Coccejus zusammenhängt, faßt den cultus dei verus und die salus humani generis, was ihm die Religion ausmacht, zusammen in den Grundbegriff des foedus, in welchem Gott sein salutare benevolentiae amicitiaeque negotium vollzieht. Sicut enim homines foedere aliquo arctissimo connectuntur inter sese, ita Deus foedere sempiterno coaluit cum hominibus. Dieses foedus hat nun zwei capita, nämlich qualem se deus velit praestare hominibus (dem Adam, Noah, Abraham und seinem Samen, den Gläubigen), quid ab ipso exspectemus, aut nobis de ipso polliceamur, und sodann, quid ille vicissim requirat a nobis, et quodnam sit nostrum officium. Wenn nun der Bundesbegriff als ein specifisch reformirter zur Bezeichnung des Wesens der Religion nach ihren verschiedenen Entwickelungsstufen, insbesondere auch der christlichen Frömmigkeit in Betracht kommt, so ist es unmöglich

zu übersehen, wie gerade in ihm die subjectiv-praktische Seite der Religion premirt und das religiöse Subject eben als ein willensmäßiger Factor Gott gegenübergestellt wird, indem die dispositio oder das foedus geschieht per modum conventionis inter duas partes lectis et admissis conditionibus (Melchior p. 181.) Obschon nun die praestatio conditionis a parte hominis selbst wieder derivirt wird aus dem ewigen testamentum der Personen in der göttlichen Trinität, so behält doch diese besonders beliebte und festgehaltene, doctrinell und ascetisch so vielfach verarbeitete Bundesform für das religiöse Heil, für die communio cum deo, die Spur einer weit entwickelteren, weit mehr zur eigentlichen Sache gehörigen positiven Activität des religiösen Subjects, als nach der lutherischen Weise, die den Bundesbegriff nicht als einen wesentlichen in sich hat und auf jene föderale Activität der reformirten Frömmigkeit als auf eine Art des Judaismus hinüber sieht. Noch ein Anderes liegt in dem Bundesbegriff als dem eigenthümlich reformirten Religionsbegriffe. Der geistreiche „Idiote" der evangelischen Kirchenzeitung sagt in seinem Aufsatz über Gewissensfreiheit Folgendes: „Die Gemeinschaft ist für das religiöse Leben an und für sich nicht wesentlich. Die tiefsten Gemüther bedürfen ihrer nicht, sondern sind sich selbst genug. Der deutsche Theolog sagt: der Heilige hat seine Kirche aller Orten bei sich und in sich. Nur für uns Andere, in denen der religiöse Trieb nicht eine so intensive Wirksamkeit entwickelt, ist das christliche Gesammtleben der Boden, aus dem wir einen großen Theil unserer Nahrung ziehen" ꝛc.

Würde wohl ein reformirter Frommer, in welchem der eigenthümliche religiöse Trieb, wie ihn seine Confession entwickeln kann, in intensivster Wirksamkeit lebt, würde wohl ein Calvin hierzu Amen sagen? Ich glaube nicht. Der reformirten Frömmigkeit gehört die Gemeinschaft wesentlich zur Religion. Das Verhältniß des Subjects zu Gott kann

gar nicht vollzogen werden, ohne daß in dasselbe Verhältniß auch andere Subjecte eingeschlossen gewußt werden. Das foedus ist nicht bloß ein Bund des Subjects und mit dem Subject, sondern ein foedus Gottes mit der bundesfähigen Menschheit als einer universitas, ein Gemeinschaft stiftendes und tragendes foedus, ganz abgesehen davon, daß das officium, das Gott im Bunde von uns fordert, als die Objecte der Bethätigung uns vorzüglich die Bundesbrüder anweist. Wenn wir zurückblicken auf die urewige Gründung des religiösen Verhältnisses, die Election, so ist in dieser nicht nur die Gemeinschaft des Subjects mit Gott und dem göttlichen Heile durch Christus, sondern auch die Heilsgemeinschaft der erwählten Subjecte als einer Gesammtheit, die Verfassung derselben als des Volks Gottes in Christo mitgesetzt, und im pactum salutis als dem ewigen Urtypus des wirklichen foedus gratiae ist der pangirende λόγος ebenso Repräsentant der durch ihn als ἔνσαρκος zu beseligenden, in die Gottgemeinschaft zu führenden Gesammtheit, seiner σάρξ mystica, wie im Acte der pactio Urtypus des in das foedus mit Gott eingehenden Subjects, das so sehr seine wahrhaft persönliche Selbständigkeit in jenem foedus hat und bewahrt, daß es sich gleichsam ewig mitthätig weiß in dem pactum seines Bundeshauptes. Gerade da die adstipulatio foederis von Seiten des Subjects nichts Anderes ist, als der Effect jener ewigen adstipulatio, welche der λόγος im pactum salutis leistete, so weiß sich das Subject und mit sich alle Adstipulirenden als Solche, denen diese unio cum Christo von Ewigkeit zukommt, als thätig mit inbegriffen in dem ewigen Testament. Gewiß eine ganz andere Stellung, als wo lutherisch das consilium salutis von Gott gefaßt, objectiv exequirt und nun erst an die Subjecte gebracht wird. Echt reformirt ist somit der Föderalbegriff und so charakteristisch, daß die von der Geschichte bezeugte Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche gerade die angedeuteten Merkmale desselben aufs Unverkennbarste commentirt. Wenn ich

also nicht bloß zugeben, sondern aufs Stärkste behaupten muß, daß die reformirte Dogmatik auf den Bundesbegriff einzugehen, ja von demselben auszugehen hat: so muß ich dagegen in der vorliegenden Verarbeitung des Föderalbegriffs mit der theologia naturalis und revelata zwar eine sehr tiefsinnige und religions-philosophische Erörterung erkennen, welche in ihrer Art lehrreich und zum Studium empfehlenswerth ist, aber gerade die rechte und bestimmte reformirte Fassung des Religionsbegriffs vermissen und dafür in der durchaus neuen Anwendung reformirter Termini eine dem Verständnisse minder förderliche Eigenheit sehen, welche die alten Lehrer wohl unter die frigidae speculationes (256.) gerechnet hätten. Jenes Ineinander-Arbeiten der verschiedenen und Verschiedenes bezweckenden alten Bestimmungen scheint auch der andern Seite nicht ganz vortheilhaft gewesen zu seyn; die reformirte theologia naturalis und revelata ist dabei wohl auch nicht zu dem begriffsmäßigen Ausdruck ihres Unterschieds und ihres Verhältnisses zu einander gekommen, sondern gleichfalls einer Temperirung unterlegen, welche, um es kurz zu sagen, mehr das wissenschaftliche Interesse der Gegenwart als das religiös-dogmatische Interesse der historischen reformirten Kirche befriedigen mag. Wenn §. 19. die Unterscheidung beider Theologien charakteristisch heißt für den reformirten Lehrbegriff und mit der Lehre von den zwei Bünden verwandt, so ist das Zweite sogleich (S. 110.) wieder aufgehoben und durch die folgende Erklärung die Aufhebung nicht zurückgenommen; das Erste aber bedurfte einer näheren Begründung, als bloß der Berufung auf Zwingli's und Calvin's nur sehr entfernt hieher gehörigen Vorgang der Unterscheidung einer cognitio dei creatoris und salvatoris und des erst ziemlich spät auftretenden Erfolgs cartesianischer Einflüsse. Auf dem besten Zuge dazu erscheint der Verfasser in den trefflichen §§. 30. 31., wo nur wieder der Wechsel der Begriffe religio und theologia naturalis unsere obige

Bemerkung bestätigt, und die Einmischung des andern Eintheilungsmodus in foedera (S. 191.) sichtbare Verwirrungen herbeiführt, als ob z. B. die alttestamentliche Oekonomie unter die natürliche Religion zu fallen hätte, und wo ferner, sichtbar wegen des religionsphilosophisch, d. h. auf die Betrachtung der religiösen Entwickelungsstufen gerichteten Blicks derjenige Punct, den die reformirte Dogmatik von jeher mit besonderem Nachdruck premirte, der Vernunftgebrauch in Glaubenssachen, zu wenig nach allen Seiten für sich beleuchtet und kaum in die sachgemäße Gedankenstellung gebracht ist. Schon der Uebergang, daß die religio und theologia naturalis Vorstufe der geoffenbarten sey, aber auch in ihr selbst aufgenommen bleibe, ist kaum derjenige Uebergang, den man den specifisch reformirten nennen könnte. So ist es trotz all' der geistreichen Bemerkungen, welche die Kritik enthält (192.), doch geschehen, daß dieses Hauptkapitel dogmatischer prolegomena nicht in seiner vollen Gestalt hervorgetreten und das eigenthümlich reformirte Interesse an der entschiedenen Festhaltung des usus rationis in der theologia revelata kaum in das rechte Licht gekommen ist. Längst ehe man am Ende des 17. Jahrhunderts als Einwirkung des Cartesianismus anfing, die theologia naturalis der revelata voranzuschicken, war gegenüber den Socinianern, Lutheranern und Katholiken die Sache und das Recht der Vernunft nachdrücklichst vertheidigt worden, und zwar ist hierin nicht bloß eine Fortsetzung der kritischen Richtung der Reformation (ein von Musäus schon gerügtes rationalistisches Element) zu erkennen, sondern man hatte dabei das bestimmte Bewußtseyn, positiv im Dienste des Glaubens zu stehen. Bereits am Anfange des 17. Jahrhunderts hatte sich die Theorie von der Nothwendigkeit wie von den Grenzen des Vernunftgebrauchs vollständig ausgebildet und ist namentlich durch Vedelius auf tonangebende Weise ausgesprochen worden. Nicht nur die Orthodoxie in der Prädestinationslehre sah man ohne den rechten

Vernunftgebrauch gefährdet, daher in seiner Verwerfung etwas Pelagianisches (bloß das unmittelbare Selbstbewußtseyn und Individualgefühl Berücksichtigendes), seine Festhaltung somit der Bewahrung der fides, quae creditur, nach dem Vorgange der Väter von Athanasius an, unentbehrlich, sondern auch der fides, qua creditur, schien keine willkommenere Hülfsleistung gegeben werden zu können. Qui enim, sagt Wedelius, vera doctrina de usu rationis circa res fidei instructus est, dici non potest, quantum in assensu fidei iuvetur adversus ignea tela, quae Satan vibrare solet, ut dubitationem generet in animo de veritate rerum, quae in scriptis traduntur. Ebenso zeigt Keckermann (praecogn. phil. c. 4.) per philosophiam (= usum rationis) amorem et dilectionem dei mirifice in nobis accendi et augeri; item per eam excitari in nobis pietatem, cultum, honorem et invocationem dei. Diese charakteristisch-reformirte, namentlich im Gegensatze zu den Lutheranern mit Bewußtseyn festgehaltene Weise glaube ich nun nicht als ein Merkmal theologisch-speculativer Tendenz, sondern als einen Nebenzug jener durchaus praktischen Richtung der reformirten Religiosität betrachten zu müssen, welche eben eine in sich geschlossene, theoretisch befriedigte, verständige Subjectivität voraussetzt, eine solche, die das Heilswerk, eben um sich ernstlich daran zu betheiligen, in seiner objectiven Möglichkeit bis auf einen gewissen Grad begreifen muß.

Der erste Theil behandelt unter dem Titel: die Vorstufen der erlösenden Offenbarungsreligion nach der Unterscheidung von theologia naturalis und legalis, dasjenige, was man sonst unter der Lehre von Gott, göttlichen Eigenschaften und Werken zu begreifen pflegt, mit Ausschluß der auf das Heilswerk bezüglichen Eigenschaften. Aus der Kundgebung Gottes als der absoluten Causalität in der Naturwelt, dann in der sittlichen Welt werden zunächst die bezüglichen göttlichen Eigenschaften, dann die diesen Eigenschaften

entsprechenden Werke Gottes entwickelt. Eine besondere Ausführlichkeit, Klarheit und Abrundung dieses Theils, wie sie vorliegt, war der Verfasser schon seinem Grundprincipe schuldig. Unter den bisherigen Behandlungen der göttlichen Eigenschaften ist die elvertsche am nächsten verwandt.– Die Heraushebung einzelner Vorzüge und der wirklichen Verdienste, welche der Verfasser um die Ordnung dieses Gebiets, wie um die Entwickelung mancher Begriffe sich erworben hat, müssen wir uns mit den Einwendungen versagen, welche sich aus der früher bemerkten Differenz auch hier darbieten würden. Wir bemerken nur, daß die eingeschlagene Methode eine theologischdeducirende, wie sie der reformirten Glaubenslehre eignen soll, bloß dann heißen kann, wenn man sich damit begnügt, die Kategorie der absoluten Causalität, als allgemeinsten Ausdruck der Gottesidee vorangestellt zu sehen, dann aber die nähere Bestimmung dieser Causalität doch erst aus den verschiedenen Kreisen der durch sie gesetzten Objecte zu erhalten, mithin von göttlichen Eigenschaften zu hören, ehe man wieder auf die jene Eigenschaften uns abspiegelnden Werke zurückkommt; ferner, daß natürlich in der Darstellung der sittlichen Eigenschaften und Werke Gottes dasjenige schon vorbereitet wird, was später die Lehre von der Heilsthätigkeit angelegentlich auszuführen sucht, z. B. die Apokatastase; endlich, daß die ganze Lehre vom Urstande des Menschen schon unter dieses Kapitel fällt, was später eine Wiederholung nöthig macht. Nach dem in der bisherigen Sphäre des foedus naturae und operum verfolgten Gange sollte man sofort etwa folgendes Weiterschreiten erwarten: Kundgebung Gottes in der Erlösungswelt. Gott als Liebe und Gnade. Deren Realisirung in der Erlösung. Frömmigkeit dieser Stufe = Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit der Erlösungswelt von Gott. Unterschied dieser Abhängigkeit von der in der sittlichen und Naturwelt. Zustand und Beschaffenheit der Glieder der Erlösungswelt. Hienach: Eigenschaften Gottes als des Erlösers. Die Erlösungswelt als diesen Eigenschaften correspondirendes Werk Gottes.

Dieses Schema für das Folgende scheint etwa durch das Bisherige gegeben. Allein es wird verlassen, was sich damit erklärt, daß die weiteren Kundgebungen Gottes nicht mehr bloß abbildlich sein Wesen in seinen Eigenschaften aufschließen, sondern das Wesen Gottes selbst zu erleben geben (§. 29.), mithin die Gotteserkenntniß dieser Stufe durchaus ein Erleben jener Selbstmittheilung Gottes voraussetzt. Die psychologische Form dieses Erlebens ist es nun, welche der Verfasser, anschließend an die aus der sittlichen Religion resultirenden Zustände des Sündenbewußtseyns, exponirt, um so das Werden des Erlösungsreichs auf den Trümmern des gebrochenen foedus operum zu zeichnen. Als Formel für den Ausdruck des gewordenen behandelt er sodann die Lehre von der Trinität, als die göttliche Thätigkeit seines Begründens die von der Prädestination und deren Ausführung, als die göttlichen Eigenschaften, die sich hier ergeben, werden die dem Gemüth analogen der Liebe, Barmherzigkeit gewonnen. Somit haben wir freilich, wenn auch nur theilweise, den alten Rhythmus wieder in höherer Octave. Es wird von der Dissonanz der sittlichen Religion aus ihre Lösung angestrebt im foedus gratiae. Es wird von der Gesetzreligion der Uebergang zur Heilsreligion gesucht durch Entwickelung der Sünde, als der subjectiven Aufhebung des foedus operum, welche nur vermöge göttlichen Beschlusses eintreten konnte, mithin das von Gott gewollte Mittel war, die vollkommene Offenbarung anzubahnen. Man sieht hier deutlich, welcher Gedanke auf diesen Weg des Fortschreitens leitete. Ohne Zweifel gehören die §§. 64 — 69., womit der zweite Theil, die eigentliche theologia revelata, eingeleitet wird, zu den Glanzpartien des Buchs. Sie geben die kirchliche Lehre von der Sünde reich, klar, umsichtig. Nur muß man sich die von früher her schon gewohnte eigene Terminologie gefallen lassen mit dem foedus operum et gratiae, welch' letzteres schon in der religio naturalis mit enthalten seyn soll, und welch' ersteres wohl auch mit dem alttestamentlichen Gesetz identisch genommen

wird. Nirgends findet sich der Verfasser so sehr in Harmonie mit seinen Zeugen; nirgends wird es ihm leichter, den zu seiner Construction brauchbaren Sinn der Hamartologie mit Aussprüchen der Alten zu belegen, deren Doctrin sichtbar die Rücksicht auf die schon feststehende Prädestinationslehre verräth und daher, wie Baur gegen Möhler gezeigt hat, sich der neueren speculativen Theorie überraschend nahe stellt, so daß von hier aus die Rede von dem theologisch speculativen Principe der reformirten Dogmatik sich am scheinbarsten begründen ließe. Die vornehmsten dogmatischen Darstellungsweisen Aelterer besonders über die Erbsünde werden eingehend erörtert, eine lichtvolle Kritik gegeben und Schleiermachern der Charakter eines reformirten Zeugen in dieser Materie vindicirt. Ja der Verfasser, wie er einerseits zugesteht, daß die reformirte Erklärung der Sünde minder befriedigend sey, weiß andererseits die dem modern speculativen Sündenbegriffe weniger gefügigen Archaismen von der Metamorphose der Natur durch die Sünde, von der Imputation der Sünde Adam's, von der höheren Begabung des Urmenschen so schön zu deuten, respective zu vertheidigen, daß man geneigt ist, anzunehmen, das theilweise Entgegenkommen des Materials habe auch eine freundliche Näherung des Dogmatikers herbeigeführt. Der letztere Archaismus namentlich überrascht um so mehr, da in der Darlegung selbst die schon unter den göttlichen Werken in der theologia naturalis besprochene Lehre vom Urstande nicht ex professo abgehandelt wird. Daß hier ein Zurückgreifen darauf stattfindet, scheint ein unwillkürlicher Tribut zu seyn, dem Gefühl dargebracht, daß doch die kirchliche Dogmatik der Reformirten der religiösen Anthropologie nicht in dem Grade entbehrt, wie sonst der Theologie zulieb behauptet wird, daß sie gerade in der Lehre vom Urstand und Falle den originellsten Ausdruck derselben, wie ihn die Heilslehre voraussetzt, gebildet und — sei es auch mit bloß halber Consequenz gegen ihre Theologie — eben das

Bewußtseyn der Sünde wie der Erlösungsfähigkeit des Menschen darin fixirt hat. Eben die kirchlich gewordene Fassung des Prädestinationsdogma's nimmt ja den Menschen als den aus der Unvollkommenheit gefallenen zum Gegenstande der göttlichen Auswahl, und wie sehr würde die (S. 53.) nach ihrem Idealgehalte wohl gestreifte, den alten Reformirten so wichtige, gegen die Salmurenser mit Nachdruck festgehaltene Vorstellung der imputatio peccati Adami an Bedeutung gewonnen haben, wenn es dem Verfasser gefallen hätte, dem anthropologischen Kapitel günstigere Rücksicht zu schenken, und es nicht um der theol. Idee willen zu „verkürzen", ja zu absorbiren. Wie charakteristisch reformirt ist die orthodoxe Urstandsvorstellung gegenüber der lutherischen!

Ganz angemessen der Theorie von dem im foedus operum schon latitirenden foedus gratiae, schwerlich aber ebenso der kirchlich reformirten Betrachtungsweise ist es, daß (§. 70.) von der Sünde und dem Sündenbewußtseyn, das sich gleichsam von selbst an jene anschließt, sogleich übergegangen wird zur Reue und zum Glauben, mithin diese beiden Begriffe schon hier ihre Stelle erhalten, wo sie unmöglich voll können beschrieben werden, wie sie der Gnadenoffenbarung entsprechen und in der Heilsordnung so maßgebend sind. Es könnte sogar scheinen, daß der Verfasser hier auf einem Boden wandle, den er sonst den lutherischen nennt, weil er überhaupt den subjectiven, anthropologischen Pfad einschlägt, um ins foedus gratiae hinüberzukommen, dann aber, weil er die Reue dem Glauben vorordnet und den Glauben schlechthin als fiducia bestimmt, wogegen consequente Reformirte von Alters her Einwendungen machten, die natürlich hier bei verkürzter Anthropologie gar nicht können in Betracht kommen. Allein es fehlt hinwiederum an reformirten Cautelen nicht, und das Auffallende, daß die subjective Form des foedus gratiae vor der objectiven Oekonomie desselben abgehandelt wird, dient wenigstens dem

Hauptbestreben des Verfassers, diese selbst in ihrer minder wesentlichen Bedeutung erscheinen zu lassen gegen die allgemeine, schon im foedus naturae und operum wirkende göttliche Gnaden-Actuosität, und entspricht seiner Vorliebe für das foedus gratiae mit den Heiden. Solcher Spiritualismus hat allerdings seinen Vorgang in der reformirten Dogmatik. Nicht selten und gerade von den Föderalisten wird von der vocatio und fides gehandelt nebst den übrigen Momenten der Heilsordnung, ehe die Lehre von der Ankunft Christi ins Fleisch, vom doppelten Stande, vom dreifachen Amte 2c. an die Reihe kommt. Aber, und das begründet einen wesentlichen Unterschied, dann ist nicht bloß die Lehre von den natürlichen und sittlichen Eigenschaften und Werken Gottes, sondern ausdrücklich die Trinität, das consilium gratiae, die sponsio filii, das pactum salutis humanae, kurz alles dasjenige schon vorausgeschickt, was der fides ihre bestimmte christliche Idee und Richtung gibt, während hier alles dieß als die fast gleichgültige Realisirung des foedus erst folgt, und man in der That nicht recht sieht, wie das durch die Sünde gedämpfte spirituale Leben gerade als fiducia neu aufwacht, wenn man nicht, was so mit einschleicht (S. 101.), vorher weiß, daß Gottes Gnade sich dazu offenbaren muß. So unterscheidet sich der Spiritualismus des Buchs von dem der verwandten reformirten Dogmatiker, wie sich seine theologische Grundidee von dem trinitarischen pactum salutis unterscheidet.

Vergessen wir, daß uns die vorliegende ref., d. h. nach ihrem eigenen Selbstzeugniß theologisch bedachtende Dogmatik ganz auf subjectiv-anthropologischem Wege zu dem Begriffe der Offenbarungsreligion oder des vollendeten foedus gratiae führt, sehen wir ferner davon ab, daß sie zwar von einem inneren Lebensproceß in Gott redet, auf welchem die offenbarende Wesensmittheilung beruhen soll, welche in der Erlösungsreligion stattfindet und die Wurzel der Trinitätslehre bildet, und doch hinwiederum bloß durch einen

Rückschluß von dem Erleben der operativen Gegenwärtigkeit des Göttlichen auf jenen inneren Lebensproceß, aber ja auf keine Wesenstrinität kommt, und betrachten ihre positive Exposition der Offenbarungsreligion selbst. Hier wird begonnen mit einer eigenthümlichen Verschlingung des Trinitätsdogma's mit dem Prädestinationsdogma nach dessen allgemeinster Beziehung auf die objective und subjective Heilsverwirklichung (§. 72.) Darauf folgt (§. 74.) die Betrachtung Gottes selbst in seiner erlösenden Kundgebung, oder als des dreieinigen, sodann (§. 79.) in der Oekonomie des Vaters wiederum die Prädestination ausführlicher, und (§. 81.) zum dritten Mal als Beschreibung der Thätigkeit des Vaters. Unverkennbar soll nach dem Sinne dieser §§. die Trinitätslehre seyn der Ausdruck für das specifische Wesen des Erlösungsreichs oder der vollendeten Offenbarung, die Prädestinationslehre dagegen die Modalität ihres Werdens und ihres in Gott Begründetseyns darlegen. Jenes enthält den Inhalt, diese die Form des Gnadenbundes. Die Dreieinigkeitslehre enthält aber zunächst jenen Inhalt nur als einen gewußten, das Dogma ist bloß der Ausdruck für diejenige Erkenntniß Gottes, welche im Gnadenbunde stattfindet. In der Prädestinationslehre dagegen ist es nicht nur die Erkenntniß des im Heilschaffen sich offenbarenden Gottes, um was es sich handelt, sondern auch die Erkenntniß seines heilschaffenden Thuns als bezüglich auf die Heilssubjecte, auf mich den Erkennenden. Ist deßhalb nicht noch ein wesentliches Moment, das ganz übergangen wurde, zu desideriren? Oder sollte, was früher vom Glauben als subjectiven Uebergang in den Gnadenbund gesagt wurde, was gelegenheitlich über die Kräftigkeit des spiritualen Lebens etwa vorkommt, was nur obenhin, wenn gleich mehrmals wiederholt, von der certitudo salutis geäußert wird, hinreichen, um die Lücke auszufüllen, nämlich die Lücke, welche sich darstellt, wenn man vergeblich fragt, was denn die salus selbst sey, was sie für das Subject des Gnadenbundes

in sich schließe. Man kann sich mit dieser Frage nicht auf den Theil, der vom heiligen Geist handelt, verweisen und hier etwa mit dem Vorwande des „theologischen" Gebiets zu Ruhe weisen lassen; denn haben wir dieß Gebiet auf subjectiv-anthropologischem Gange gefunden, so muß wenigstens auch nach den Hauptzügen klar werden, was das Subject darauf findet, was das Ziel der Prädestination für dasselbe, was der subjective Effect jener göttlichen Selbstmittheilung ist. So erfährt man nicht eigentlich weiter, als daß Buße, Glauben, das kräftige spirituale Leben, Christus und sein Werk eben auch unter der göttlichen Allwirksamkeit stehen, sieht wenigstens durchaus nicht, wie die göttliche Selbstmittheilung sich als Buße und Glauben verwirklicht, oder wie die freie Zuversicht die erschöpfende Form jenes kräftigen spiritualen Lebens ist, welches die vollendete Wesensoffenbarung Gottes herbeiführt. Kurz, es verhält sich in der That, wie S. 114. steht, mit dem Begriff Offenbarung parallel wie mit dem Begriff Religion oder Frömmigkeit. Wie wir diesen oben zu dürftig und ungenau bestimmt fanden, so jenen hier. Nur precario modo wird angenommen, daß die Alten in der Offenbarung ein unmittelbares Selbstbewußtseyn, eine Empfindung, Erlebung Gottes fanden, was sie aber wirklich vom Erlösungsheile sagen, das jener Offenbarung entspricht, übergangen. Das ist eine entschiedene Lücke. Das G n a d e n heil des Subjects, wie es durch die erlösende Offenbarung, durch diese Selbstmittheilung Gottes zu Stande kommt, welche, wenn auch in der Gottesidee schlechthin gegründet, doch bei dem Factischwerden der Sünde eben Erlösung ist, dieses Gnadenheil, das sich doch wohl unterscheiden muß von dem subjectiven Zustande des Werkbundes der Protoplasten, welche doch gleichfalls die Offenbarung der Trinität hatten, war hier nothwendig zu zeichnen nach seiner subjectiven Seite, und die alten Lehrer lassen hier nicht im Stiche. Ob sie dagegen sich wohl befreundet hätten mit der hier uns gebotenen

Selbstmittheilung Gottes; mit dem Erleben des göttlichen Wesens in der Offenbarungsreligion, dem Mittheilen der göttlichen Wesenheit selbst an das Gemüth, mit der Trinitätslehre als bloßen Hülle für diese Gemüthseinheit des gotterlebenden Subjects und Gottes als der Liebe? Hier kommen wir nun auf einen Punct, der mit Früherem zusammenhängt. Es thut mir leid, dem glücklichen Gärtner die schönste Blume knicken zu müssen; aber sie gehört einmal nicht in diesen Garten. Sein göttlicher Lebensproceß, in welchen wir selbst aufgenommen, verschlungen sind, seine Selbstmittheilung des göttlichen Wesens ist eine auf orthodox reformirtem Denkgebiete durchaus unvollziehbare Vorstellung, wenn sie nicht durch ein quasi eingeschränkt wird, das des Verfassers Sinn vernichtet. Es läßt sich bedauern und als einen wirklichen Mangel bezeichnen, daß Zwingli's freilich auch nur so hingeworfenen und nicht weiter verfolgten Ideen von einem frui deo, einem connubium animae cum deo, einem in deum trahi et velut transformari nicht als Same aufgegangen sind in der reformirten Dogmatik, daß überhaupt Zwingli's nur dem Ausdrucke nach der classischen Reminiscenz angehörige, in der That aber der mittelalterlichen Tradition, die am Fuße der Alpen nie aufhörte, entstammte Mystik des unmittelbaren Gottesgefühls nicht Bürgerrecht und fortwachsende Kraft in der reformirten Kirche behielt, aber es bleibt deßhalb nicht minder gewiß, und die reformirten Mystiker sind nicht als Gegenzeugen, sondern bloß als Zeugen vom Gefühle jenes Mangels anzuführen, daß die gesammte orthodoxe Dogmatik weder in ihrer Anthropologie einen Anknüpfungspunct (eine „Gemüths"-Oeffnung) dafür, noch in ihrer Theologie eine Richtung dahin, noch in ihrer gesammten Heilslehre irgend eine Bestimmung hat, welche, wenn man auf den eigentlichen Sinn und die Abzweckung sieht, jenen terminus des Verfassers begründen und halten könnte. Den Ruhm, denselben zu füllen, wenn es je einer ist, wird er der lutherischen

Dogmatik lassen müssen. Zum vollständigen Gegenbeweis reicht hier der Raum nicht aus. Einzelne Beweistheile liefert das Buch selbst, so, wenn es (S. 458.) zeigt, wie eine Wesensmittheilung Gottes in der menschlichen Seele verneint wird, weil man damit eine Zerstückelung Gottes glaubte zugeben zu müssen. Freilich solle die Christologie, die Incarnationslehre dieß Bedenken widerlegen. Allein hier weist gerade das eigenthümlich Reformirte, gerade dasjenige, was neu zu der traditionell überkommenen Vorstellung hinzugethan, oder zu ihrer näheren Bestimmung entwickelt worden ist, auf das Festhalten jenes gleichen Bedenkens, so, wenn das Menschwerden der eigentlichen essentia oder natura divina geleugnet, die communicatio idiomatum abgewiesen, dagegen eine bloße communicatio charismatum statuirt und das Verhältniß der menschlichen Natur zum λόγος auf den heiligen Geist reducirt, mithin als wesentlich gleicher Art gesetzt wird, wie die unio der Gläubigen mit dem λόγος. Das Mitgetheiltseyn des heiligen Geistes ist constant erklärt als das Haben seiner dona, beneficia. Seine praesentia ist nur die operative. Wenn daher auch mitunter ein participes reddi naturae divinae vorkommt, so wird dieß sogleich näher erklärt: quatenus quidem illa communicabilis est creaturis, und dieß quatenus besteht dann neben der Nachweisung, daß Gott seine Natur nicht communiciren kann, darin, daß der Mensch per spiritus s. operationem erneuert werde, daß wir iuste vivendo ingenium patris nostri ausdrücken, die vera agnitio dei haben etc. Alle Erklärungen der inhabitatio dei werden eine solche limitirende Bestimmung neben sich haben und weit abhorriren von den lutherischen Definitionen: realis et arctissima substantiae s. s. trinitatis et Christi; θεανθρώπου cum substantia fidelium coniunctio, qua deus speciali essentiae approximatione et gratiosa operatione in iisdem est, ita ut et fideles in eo sint (Quenst.), und: habitat sp. s. in credentibus non tantum per dona,

sed etiam quoad substantiam suam (Luth.). Auch ist zu erinnern an die specifisch reformirte „Verkürzung" der Anthropologie, daß constant nur intellectus und voluntas aufgezählt werden, mithin für das eigentliche Gemüth, das unmittelbare Selbstbewußtseyn, als das aufnehmende Organ jener göttlichen Wesensmittheilung, kein Raum bleibt, endlich an die hieraus begreifliche Erscheinung, daß die Selbstgewißheit des Glaubens mit sammt dem test. sp. s. nur eine durch das active Vermögen vermittelte, das fromme Selbstbewußtseyn in seiner Festigkeit nur ein auf dem Willen ruhendes ist, so daß sich mindestens mit dem gleichen Rechte die göttliche Selbst- und Wesensmittheilung auf den Spruch reduciren ließe: Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron. — Hier wäre also eine Weiterbildung des reformirten Dogma's durch größere Vertiefung wohl am Platze, aber um sie vorzunehmen, um wirklich zu einer göttlichen Wesensmittheilung zu gelangen, müßte die Lehre von Gott aus dem durch das absolute Abhängigkeitsgefühl gesetzten bloßen Causalitätsverhältnisse (denn ein solches bleibt es auch troß den Umschreibungen) in eine lebendigere Bewegung gebracht, sie müßte wirklich mehr speculativ behandelt werden. Da wäre wohl auch auf das Trinitätsdogma anders als bloß kritisch auflösend einzugehen, und anstatt daß es jeßt der Prädestination geopfert wird, müßte es die Kräfte des letzteren Dogma's an sich ziehen. Freilich ob dieß die reformirte Anthropologie ohne eine gleichfalls wesentliche Weiterbildung und Vertiefung gestattet? Noch nöthiger jedoch als eine solche Weiterbildung wäre eine Erschöpfung der reformirten Lehre selbst, besonders in einem Puncte, der mit jeder Weiterbildung in der angedeuteten Richtung enge zusammenhängt. Wenn wir mit Einschluß der im vollendeten foedus gratiae gewonnenen, dem Gemüth analogen Eigenschaften Gottes (Liebe und Gnade) die Gesammtheit der erhabenen göttlichen Attribute überblicken, so zeigt sich

eine nicht unwesentliche Lücke. Es fehlt gänzlich diejenige Eigenschaft, welche zu fixiren gerade auch nach der Auffassung des Buchs der reformirten Frömmigkeit am nächsten liegen muß und in der That, wie die alten reformirten Gebetsformulare zeigen, besonders nahe liegt, die Eigenschaft, welche das in der Liebe und Gnade mit anklingende Pathologische (das Lutherische würde der Verfasser etwa sagen) rectificirt und das in der Zweckbestimmung: manifestatio gloriae, liegende Zweideutige gottwürdig bestimmt, die Allgenugsamkeit, sufficientia. Aber nicht nur fehlt diese Eigenschaft, welche durch die frigide aseitas, infinitas keineswegs ersetzt ist, sondern ich fürchte, daß bereits auch wilde Wasser eingedrungen sind, gegen welche ihre Festhaltung einen Damm bilden sollte. Mag man auch dazu nicht rechnen die wenigstens nur moderne, nicht altreformirte, dogmatisch, d. h. für den Ausdruck der Frömmigkeit nicht geforderte Demonstration, welche das Ueberschüssige von göttlicher Kraft und Weisheit, das nicht auch irgendwie in der Welt realisirt werden sollte, beseitigt: so sind dagegen die unvermeidlichen Consequenzen der vorliegenden Behandlung der Dreieinigkeits- und Prädestinationslehre von der Art, daß trotz aller Verwerfung einer Immanenz ohne Transcendenz doch zuletzt eine solche manifestatio gloriae herauskommt, welche als Selbstmittheilung Gottes einen innern göttlichen Lebensproceß constituirt, diesen innern göttlichen Lebensproceß, mit der Naturhervorbringung und Heils-Actuosität schlechthin zusammenfallend, also jene Transcendenz doch in die Immanenz völlig übergehen läßt. Eben sowohl als Horos dagegen wie gegen die pathologische Vergemüthlichung Gottes hat die reformirte Doctrin die göttliche sufficientia, nicht bloß als Allgenugsamkeit für die gesammte Creatur, sondern als absolute Selbstgenugsamkeit, neben die manifestatio gloriae gestellt, und darin für Frömmigkeit und Wissenschaft, vor Allem aber für die Ehre Gottes wohl gesorgt.

Die Trinitätslehre hat eine besonders sorgfältige und ausführliche Behandlung erfahren, und keine der hergebrachten Bestimmungen, welche sich an dieselbe angehängt haben, oder in welchen sich dieselbe scholastisch exponirte, möchte wohl fehlen, so daß in diesem Kapitel die historische Darlegung des orthodoxen Stoffs kaum etwas zu wünschen übrig läßt. Diese Sorgfalt der Darlegung ist nach des Verfassers Ansicht selbst die beste Kritik, als Aufzeigung des äußerst dürftigen Gehalts der Lehrbestimmungen, welche bei der Reformation ohne Weiteres in die protestantischen Confessionen übergegangen sind. Das Dogma hätte sich aber den Reformatoren schwerlich so empfohlen, wenn es nicht eine Hülle wäre für den allem Christenthum unerläßlichen Glauben, daß, was in Christus lebte und nun erlösend und heiligend in uns wirke, kein bloß creatürliches, sondern das göttliche Princip selbst sey. „Das hohe speculative Dogma hat seinen Werth nicht als Stück einer ontologischen Gotteslehre, sondern als Bedingung für den Glauben, daß wir im erlösenden Offenbarungsleben allerdings die reale Gegenwärtigkeit des göttlichen Wesens in bestimmten modis haben, in Christus nicht bloß creatürliches, sondern das höchste, ewige Leben und Seyn, und ebenso, wenn schon in anderer Bestimmtheit, in den Glaubigen als heiliger Geist." — Anderswo: „Man ahnte in diesem Dogma die Momente eines ewigen Lebensprocesses in Gott." Trotz aller Uebelstände in seiner Terminologie und biblischen Begründung sey das ganze Dogma doch nicht aufzugeben, denn ihrem Keime und Wesen nach sey diese Dreifaltigkeit in Gott allerdings biblisch, ja der erlösenden Offenbarungsreligion nothwendig, so daß wir die Lehre der Erlösung am besten an die Dreieinigkeit anknüpfen.

Man sollte nun freilich meinen, daß eine theologisch deducirende Dogmatik nicht bloß die Lehre von der Erlösung an die Dreieinigkeit anzuknüpfen, sondern consequent aus diesem ewigen göttlichen Lebensproceß abzuleiten hat. Wirklich

scheint auch §. 74. dazu Miene zu machen, wenn er aus der energischen Gottesidee des reformirten Systems folgerichtig die Dreieinigkeit Gottes in der Erlösungssphäre hervorgehen läßt, wo sich die göttliche Wesenheit erst vollständig aufschließt und dem Gemüth zu erleben gibt, mit der menschlichen Natur sich eint. Freilich tritt die Erinnerung ein, daß die Trinitätslehre höchstens von einem Keckermann in solcher speculativen Weise behandelt wurde, bei den Uebrigen als eine fertige Doctrin vom innern Wesen Gottes nur übernommen wurde, um die Lehre der Erlösung daran anzuknüpfen. Anknüpfen ist hier das rechte Wort, denn eben an dem Ineinanderarbeiten fehlt's. Und das ist wohl der Hauptmangel nicht nur der reformirten, sondern überhaupt der protestantischen Orthodoxie. Es wurde das Dogma als ein mysteriöses Problem der objectiven Gotteslehre, nicht als ein Inbegriff christlicher Heilswahrheiten verarbeitet, und daher auch nicht mit den ökonomischen Heilsthatsachen in wahrhaft lebendige Beziehung gesetzt. Nur ein irgendwelches Anknüpfen der Erlösungslehre an das Dogma fand statt. Die eigentliche Arbeit an demselben beschränkte sich auf die dialektisch-metaphysische Behandlung. Und hier bemerkt der Verfasser sehr richtig, daß in der reformirten Behandlung eine Hinneigung zum Modalismus sich bemerklich mache.

Das Letztere, von der lutherischen Polemik längst mit Schärfe urgirt, läßt sich kaum in Frage stellen, wenn gleich der Ausdruck modi für die Personen in ihrem Verhältnisse zur essentia nicht strenge beweisend ist. Aber wenn (S. 156.) diese modalistische Neigung der reformirten Doctrin, welche in Schleiermacher culminirt, der arianischen entgegengesetzt wird als einer durchaus unreformirten, so geschieht dieß gemäß dem vorausgesetzten Grundprincipe, nicht gemäß der geschichtlichen Entwickelung. Diese zeigt uns vielmehr gerade auf reformirtem Boden als die andere Form jenes Strebens, das Mysterium denkbarer zu machen und die Gotteseinheit festzuhalten, den arianischen und subordinatianischen Zug,

wie bei den Anglicanern. Ja gerade auf dieser Seite wird das Trinitätsdogma mit dem Begriffe der Erlösung in die nächste Verbindung gebracht, indem z. B. **Milton** durch den Begriff der vermittelnden Genugthuung die Wesensunterordnung des Mittlers unter Gott beweist a). Ja das vorliegende Buch deutet selbst auf diesen Subordinatianismus hin, wenn es, zwar unter Vorbehalt einer sabellianischen Deutung, den ganzen Stoff positiver christlicher Lehren in die ewige ideale Bestimmung des Vaters und die zeitliche Execution des Sohns und Geistes vertheilt und dabei die ungenauen Ausdrücke Aelterer von Sendung und Prädestination des λόγος durch den Vater dogmatisch premirt. Wenn wir oben bemerkten, daß bei der Uebernahme des Trinitätsdogma's in die reformirte Dogmatik versäumt wurde, es in unmittelbare Beziehung zu den Heilsthatsachen und frommen Erlebnissen selbst zu bringen, so läßt sich für diesen Mangel ein sehr einleuchtender Grund angeben. Nämlich ein anderes Dogma war es, das jener dogmatischen Aufgabe gleichsam den Raum und das Interesse wegnahm, das Prädestinationsdogma, in welchem sich die reformirte Begründung aller Heilsthatsachen auf göttlicher Basis concentrirte und neben welchem bloß noch die ökonomischen Heilswirkungen in Betracht kommen konnten. Wie es vicarirende Dogmen gibt, d. h. solche, in denen sich der Lebensstoff einer anderswo gehemmten Formation absetzt (so das lutherische Sacramenten-, namentlich Abendmahlsdogma, in welchem die verkümmerte Ausbildung der Kirchenidee sich gleichsam ersetzt): so gibt es auch hemmende Dogmen, nämlich solche, die, mit einer gewissen Energie emporsprossend, anderen Bildungen den Lebenssaft entziehen. Geschieht dieß lutherischer Seits in Betreff des gleichfalls nur formalistisch ausgesponnenen Trinitätsdogma's mit dem zu großer Ubertät herangeschwollenen Dogma von der Person Christi, so ist es auf reformirter Seite mit dem Prä-

a) Doctrina christiana p. 82. mediator esse non potuit, mitti et obsequi non potuit, nisi natura minor Deo et patri.

destinationsdogma der Fall; es hemmt die nicht bloß dialektisch-scholastische, sondern wirklich dogmatische Ausführung der Trinität. Ansätze dazu sind anfänglich überall vorhanden, so bei Calvin, bei Musculus rc., aber sie werden erdrückt und können nicht aufranken. Das Prädestinationsdogma gewinnt so sehr eine dominirende Präponderanz, daß es jene Ansätze gleichsam absorbirt. Deßhalb wird das „theologisch-speculative" Erbgut nicht nutzbar gemacht, weil ihm ein anderes präsentes Interesse im Wege steht. Es wiederholt sich gewissermaßen, was schon bei Augustin vorgekommen ist. Hanne bemerkt sehr richtig, daß die kühnsten speculativen Ansätze, welche Augustin nimmt, fortführend, was Athanasius begonnen, beseitigt werden durch die Wendung seines Denkens auf die Gnadenwahl. Einestheils beschreibt das beibehaltene Trinitätsdogma, wie (S. 151.) richtig bemerkt ist, einen ewigen Lebensproceß, Lebensverlauf der Gottheit, anderntheils aber fällt diese Idee, da sie ihr dogmatisches Interesse nur im christlichen Heilsbewußtseyn findet, doch wieder zusammen und verblaßt unter der Vorstellung der göttlichen Heilsbestimmung. Daher z. B. auf die Frage, was denn Gott gethan habe vor Erschaffung der Welt, die Antwort, er habe prädestinirt; daher auf die Frage, warum die zweite Person incarnirt sey, neben andern Antworten auch die: non solum ob id, quod per ipsum conditus est mundus, sed et hac potissimum ratione, quod verbum consilium est illud dei patri coaeternum de salvando genere humano propositum, in quo nostra redemtio praedestinata fuit ab aeterno (Musc.). Hier fällt der Heilsrathschluß so sehr mit der Hypostase des Sohns zusammen, daß seine ewige Zeugung nur der Exponent für die Prädestination selbst ist, wie bei Keckermann der conceptus rerum in se ipso formatus. Wenn der Verfasser (S. 189.) sagt: Bemerkenswerth scheint noch, daß das fromme Interesse, welches sein Abhängigkeitsgefühl namentlich in der Prädestination ausdrückt, diese, somit jenes fromme Abhängigkeitsgefühl mit, ganz ent-

schieden gerade auf den Vater bezogen hat; offenbar verräth sich dadurch, daß hinter dem künstlich trinitarischen Gerüste das fromme Gefühl doch eigentlich sich schlechthin abhängig fühlt von dem deus redemtor, und zunächst eigentlich nur diesen selbst mit der Vatervorstellung sich veranschaulicht und näher bringt": so möchte ich ihn selbst als weiteren Zeugen für obige Behauptung aufführen, und sehe auch nicht einmal mehr den Raum übrig gelassen für die Idee der Trinität, welche nach dem Obigen als wesentlich für den Glauben übrig bleiben soll, für die Wesensmittheilung Gottes als der Liebe an die prädestinirten Heilssubjecte. Und so scheint die der reformirten Theologie zuzumuthende Revision des Dogma's in der Hauptsache damit vollzogen, daß man die innere Wesenstrinität, aber damit auch jegliches Reden von einem ewigen inneren Lebensproceß in Gott, als dessen Effect sich die sogenannten ökonomischen Operationen darstellen sollen, einfach fallen läßt. Uebrig wäre dann nur noch, den nicht geringen Eifer zu erklären, mit welchem das Dogma in seiner alten, objectiven Gestalt gerade bei der Reformation gegen die damaligen ähnlichen Revisionsversuche ist vertheidigt und so an der ökumenischen Tradition ist festgehalten worden. Daß es nicht aus einem, wenn auch irre gehenden speculativ-theologischen Interesse geschehen konnte, leuchtet ein; vielmehr ging die Revision eines Servede von solchem Interesse aus. Sind es nun nicht überhaupt bloß Gründe der Unklarheit, die das Hergebrachte festhielt, gewesen, so kann man sie wohl nur suchen in der durch den Ultraprotestantismus der Unitarier geweckten Furcht, das Wesentliche des christlichen Heilsbewußtseyns selbst, das sich der Verschmelzung mit den Satzungen der inneren Personentrinität noch nicht zu entziehen vermochte, zu gefährden. Ich glaube nun wirklich, daß die Behauptung des Verfassers rücksichtlich des Unnöthigen eines Rückschlusses von der bloß operativen Trinität auf eine innere Wesenstrinität sich evident belegen läßt aus der dogmatischen Ausführung der refor-

mirten Doctrin von demjenigen, was jenen operationes ad extra entspricht, daß diese dogmatischen Bestimmungen der Heilsoperationen am wenigsten diejenige Trinität voraussetzen, welche etwa reformirte Lehrer aus dem Gottesbegriff demonstriren. Nur gilt dieß allein von den eigentlich transitiven Heilswirkungen, und es muß dabei Umgang genommen werden von Einer Leistung des Gottmenschen, welche, obschon sie constant und ohne Ausnahme von den reformirten Lehrern als sehr wesentlich festgehalten wird, nach unserm Buche vom Standpunct der innern Orthodoxie aus als unreformirt dahinfällt. Es ist dieß die Satisfaction. Da auch dieser gleichfalls zunächst aus der Tradition übernommene, aber dem christlichen Heilsbewußtseyn auch nach seiner reformirten Fassung mit Nachdruck zu Grunde gelegte Begriff seine nicht geringen theologischen Schwierigkeiten hat; da sich augenscheinlich neben ihn ein theologisch leichter zu vollziehender anderer Begriff als Ausdruck des Heilsbewußtseyns in Christo stellt, der der Lebensmittheilung: so scheint die nichts desto weniger geschehene Beibehaltung des ersten von einer Bestimmtheit des religiösen Selbstbewußtseyns zu zeugen, nach welcher dieses von der mehr theologisch gehaltenen „minder befriedigenden" Fassung der Sünde in der Doctrin wirklich nicht befriedigt war, und dieselbe hier gleichsam durch Contraposition ergänzte. Und so wäre, da von allen Momenten des reformirten Heilsbewußtseyns zwar bloß der Satisfactionsbegriff, der einen Gottmenschen voraussetzt, welcher als ewige göttliche Person der göttlichen Richterperson entgegentritt, eine innere Trinitätspersonenlehre unabweislich verlangt, die Festhaltung der alten Trinitätslehre im reformirten Lehrbegriffe nicht bloße Inconsequenz, bloß unklares opus superabundans, sondern hinge mit der Festhaltung des Satisfactionsbegriffs a) enge zusammen, und eine Revision und Um-

a) Nicht bloß in der bekannten Argumentation des heidelberger Katechismus, Fr. 17. (s. die Ausleger), sondern auch an einem

gestaltung der ersteren müßte, um eine echt reformirte zu seyn, nicht bloß von der theologischen Speculation ausgehen, als von welcher aus der Verfasser später den Satisfactionsbegriff auflöst, sondern das christliche Heilsbewußtseyn, wie es aus dem Sündenbewußtseyn entsteht, abhören und vor Allem die minder befriedigende Fassung des letztern, die ungenügende Anthropologie verbessern. Ja vielleicht, wenn Schmieder Recht haben sollte mit seiner Unmöglicherklärung des ganzen altprotestantischen Sündenbewußtseyns, könnte sich auch auf diesem Wege eine noch gründlichere und totalere Beseitigung der innern Trinität ergeben.

Orte, wo sonst der Begriff der Lebensmittheilung ganz entschieden vorherrscht, bei der Abendmahlslehre zeigt sich jene Festhaltung des Satisfactionsbegriffs in der lebendigen reformirten Frömmigkeit. Hieher gehören die häufigen Erinnerungen, daß im Abendmahle nicht bloß der erhöhte, Leben und Geist spendende Christus unser werde, sondern Christus als der im Tragen des Zorns Gottes für uns sterbende, z. B. Textor von der geistlichen Ehe ꝛc. 1596. S. 51., vgl. S. 46., eine Anschauung, die sich als tiefere Fassung der zwingli'schen Abendmahlsidee durch die ganze reformirte Ascetik hindurchzieht. Ist nun auch in gut reformirtem Gedanken dieß zeitliche Geschehen nur ein Executionsmittel des ewigen Heilsrathschlusses, so beruht diese Modalität der Execution doch schon auf dem ewigen pactum, als in welchem der Sohn die vices des Genugthuenden auf sich nimmt, indem so der allgenugsame Gott sich selbst genugthut. In diesem ewigen pactum schaut auch der über das Empirische sich emporschwingende reformirte Blick die Nothwendigkeit einer nur durch Satisfaction zu vollziehenden Erlösung von der Sünde. Hier macht er vollen Ernst mit dem Sündenbewußtseyn, wofür ihm der göttliche Sündenträger der Exponent ist. Hier ist also der Punct, wo das Dogma von einer innern Personentrinität wirklichen Zusammenhang hat mit dem religiösen Bewußtseyn. Der Gottmensch, als Sündenträger Exponent des reformirten Sündenbewußtseyns, ist ein Gedanke, den, in diesem Stücke freilich ziemlich allein stehend, der berner Synodus in einer Weise ausführt, daß er daneben den dießfallsigen usus legis gänzlich beseitigt. Kein Wunder, daß sich die Herrnhuter so gern auf den berner Synodus berufen, dessen Bestimmungen jedoch auch in diesem Puncte von ihnen noch mehr eingeengt werden.

Wenden wir uns nun zum Prädestinationsdogma, in welchem, wie mit Recht bemerkt wird, sich die ganze Energie der reformirten Confession concentrirt. Sie wird an die Trinitätslehre so angeknüpft, daß, was die alte Dogmatik der Gottheit an sich, abgesehen von der trinitarischen Unterscheidung, beimißt, auf die Vaterperson ausschließlich bezogen wird, welche eben durch die Selbstmittheilung als Sohn und Geist die Vatereigenschaften offenbart, Liebe, höhere Weisheit, Gnade, Barmherzigkeit rc., so daß Gott eben nur für die Sphäre des Heilslebens Vater ist, und zwar der ewig beschließende und ewig das Heil durch Sohn und Geist ausführende Vater. Hier finden sofort die betreffenden Lehren des Systems von der Gnadenwahl ihre Anknüpfung, wie die dem Gemüth analogen Eigenschaften Gottes ihre genetische Entwickelung. Haben wir schon früher eine nähere Bestimmung des Heilslebens selbst, der salus, wie sie die reformirte Dogmatik als Ziel der Prädestination festhält, vermißt: so muß uns auch hier die der Trinitätslehre gegebene Deutung anstatt einer solchen dienen, und wir müssen uns damit begnügen, das von der Homousie des Geistes, als der Wesensmittheilung Gottes an die zur Kindschaft belebten Creaturen, Gesagte dafür zu nehmen. Eine andere Darlegung des concreten Heilsbewußtseyns, dieser Kindschaft, oder des Gnadenbundes in seiner subjectiven Vollendung erhalten wir nicht, vielleicht aus Scheu vor dem anthropologischen Gebiete, welche aber bei den Alten nicht so groß ist, daß sie sich dessen gleichfalls enthalten hätten. Worin das Heil besteht, wozu ich prädestinirt bin und göttlich geführt werde vermöge der durch Christus beschlossenen Erlösung, das erfährt man nicht sowohl, als daß ich von Gott bin, was ich bin, als ob zuletzt nur dieß Bewußtseyn der absoluten Abhängigkeit selbst das Heil sey, und die Selbstmittheilung Gottes, seine Vaterschaft für mich, mein den Geist Gottes haben zuletzt nur darin bestände, mich von ihm absolut abhängig zu wissen.

Darum wird denn auch und zwar sehr angelegentlich und zu wiederholten Malen von der certitudo praedestinationis gehandelt, ein Punct, der, wenn ihn auch die Alten häufig unter der Theologie abmachen, doch nach der Systematik des Buchs in der Oekonomie des h. Geistes seinen eigentlichen Ort zu haben scheint, der wenigstens als die einzige hier gegebene subjective Bestimmung kaum den Mangel dessen ersetzt, was die reformirte Dogmatik in den verschiedensten Wendungen von der salus sagt, da, wo sie die Heilsbegründung in der ewigen Wahl behandelt. Den Verfasser hindert wohl sein Gang von oben nach unten, in welchem er vermittelst seiner Ausdeutung der Trinitätsidee genug gethan zu haben glaubt, besonders nachdem er oben aus dem Werkbund in den Gnadenbund auf dem subjectiven Pfade hinübergeschritten war, dann aber überhaupt sein besonderes Interesse, überall nur die Unbedingtheit des göttlichen Waltens zu verherrlichen. Daher liegt ihm vorzüglich daran, die Beziehung Christi zur Prädestination so zu bestimmen, daß jeder Schein einer Bedingtheit jener durch ihn schwindet, ihn bloß im Allgemeinen als Mittel zur Execution hervortreten zu lassen, die Satisfactionsvorstellung zum Voraus zu untergraben, während die alte Doctrin selbst mit Beibehaltung der Satisfactionsvorstellung jenen Schein gleichfalls nicht zuläßt und zu dem, daß sie Christus von der einen Seite als Organ der Execution auffaßt, von der andern ihm nach seiner ewigen Natur eine persönliche Mitbetheiligung am Heilsrathschlusse vindicirt, vor Allem auch lehrt, was es heißen will: in Christo erwählt seyn. Jene Reduction der Prädestination und Heilbeschließung auf die Vaterperson, die als ein biblisch und systematisch geforderter Fortschritt auftritt, schließt sich allerdings genau an an die Auflösung der Trinität, und hat somit alles dasjenige Recht, was diese selbst aus der reformirten Dogmatik ansprechen mag, für sich, aber auch gegen sich die Hemmungen, welche einer völligen Auflösung der innern Wesenstrinität in den Weg treten. Täuscht mich nicht Alles, so

zeigt sich auch hier eine Folge des schon bezeichneten Mangels an fester Bestimmung der salus selbst. Gerade als Exponent der salus ist jenes ewige pactum der Personen der Trinität in der reformirten Dogmatik aufgestellt, und wenn sie daneben der Vaterperson appropriative die Wahl der Theilnehmer an der vom gemeinschaftlichen pactum bestimmten salus zuschreibt, so liegt darin doch wohl deutlich die Unterscheidung zwischen dem abstracten Subjecte des Heils (delectus des Vaters) und dem Heile selbst als dem Gute jenes Subjects (pactum der Trinität, sponsio und flagitatio des Sohns) und die Vermittelung des Heilsguts für das Subject ist reformirt so wenig bloß auf den die Subjecte (der im Sohne ideal schon mitenthaltenen Heilsgenossen) designirenden Vater zu beschränken, als reformirt die Vaterschaft vornehmlich hierin oder auch in der Prädestination Christi zum historischen Mittler besteht. Vielmehr ist der prädestinirende Gott, schon weil der delectus noch eine Kehrseite der Uebergangenen an sich hat, κατ' ἐξοχὴν der Herr, ein selbst in der altreformirten Sprache viel verbreiteterer Terminus als in der lutherischen, die sich weit lieber des gemüthlicheren Vaternamens bedient. Aber selbst in der reformirten Frömmigkeit hat der Vaterbegriff überhaupt gar nicht, wie hier an sich sehr schön und ansprechend deducirt wird, die ausschließliche Beziehung auf das Heilsleben, sondern auch auf das Verhältniß der religio naturalis. Selbst in den blühendsten Zeiten der Orthodoxie, selbst im populären Volksunterrichte wird die Vaterschaft ausdrücklich auch auf die Causalität des natürlichen Lebens bezogen. So heißt es in einem sowohl am Niederrhein als in der Schweiz officiell neben dem heidelberger gebrauchten Kleinen Katechismus von 1683: „Warum nennen wir Ihn Vater? Nicht allein darum, daß Er ein Vater ist Jesu Christi, sondern daß Er uns alle erschaffen und auch deshalben unser aller getreuer Vater ist, zu dem wir all unser Hoffnung und Trost haben sollen." Dieß harmonirt denn aufs Beste mit §. 86., wornach im ewigen Beschlusse, wie in

der Ausführung Natur und sittliche Welt auf das Heilsleben hin vorhanden ist, mithin die göttliche Vaterschaft sich bereits in jenen Gebieten muß darstellen. Wenn nun nach demselben Paragraphen nicht das Abhängigkeitsgefühl selbst, sondern nur das vorstellende Bewußtseyn einen Unterschied macht zwischen Beschluß und Ausführung, so scheint es, die Dogmatik hätte nichts verloren, wenn sie diesen Unterschied, den wohl auch die zu Grunde liegende theologische Idee nicht fordert, fallen ließ und sich bloß, mit Aufgeben alles Redens von einem ewigen Beschließen, an das bei der Ausführung wirklich werdende Heilsbewußtseyn hielt. Der Verfasser weist dieß ab, weil es sich um reformirte Dogmatik handle, nicht um Religionsphilosophie, aber man sieht nicht, wie nun doch derselben reformirten Dogmatik die ewige Unterscheidung in Gott als trinitarischer Selbstbestimmung genommen werden konnte, zumal da beide Vorstellungen nur Hüllen einer und derselben Sache seyn sollen, und überdieß die „reformirte Dogmatik" sich dabei eine Neuerung muß gefallen lassen, welche keineswegs bloß das Verhältniß des Abhängigkeitsgefühls zum vorstellenden Bewußtseyn, zur objectiven Weltanschauung angeht. Es ist dieß die Aufhebung des finalen Dualismus der Prädestination. Diese Neuerung liegt übrigens so nah und ist gerade vom theologischen Standpunct aus, wenn einmal die Gerechtigkeit auf die Liebe reducirt, diese als die höchste absolut wirkende Eigenschaft gefaßt ist, so consequent, und entspricht der vorgenommenen Metamorphose der Trinitätslehre als deren nothwendige Ergänzung so genau, daß uns eigentlich nur interessiren kann, wie auch in den orthodoxen dualistischen Lehren des kirchlichen Systems wenigstens ein Hinstreben darnach aufgezeigt wird. Dieß geschieht nun so: Zwingli's speculative Gottesidee, von der aus ihm das Prädestinationsdogma entsteht, führt so sehr vorzüglich auf die Erwählung, daß wie das Böse, so seine Bestrafung, also (?) die Reprobation nur als der Erwählung dienende Bedingung untergeordnet werden muß. So hätte Zwingli die

Lehre näher entwickelt, wenn er dazu Veranlassung gehabt hätte (sich ausführlicher darauf einzulassen, hatte er überhaupt nicht nöthig, weil er nicht wußte, daß die Lutheraner später anders lehren würden!), bei der schlechthinigen Abhängigkeit also der Allwirksamkeit Gottes kann diese Schatten- und Kehrseite des Daseyns nur als eine dem Heilszwecke dienende und verschwindende gefaßt werden. Die Reformirten waren am stärksten aufgefordert, den gemeinsamen Lehrfehler zu durchbrechen. Als dienend dem Heilszweck erkannten die Alten die Reprobation darin an, daß sie als finis subalternus die salus electorum setzen. Gottes Liebe, sagte man, erweist sich überall an allen Creaturen, bloß die heilgebende Liebe nur an den Erwählten, die andern verfallen der Gerechtigkeit. Aber es ist eingesehen worden, daß die Eigenschaften sich nicht so vertheilen lassen, als seyen die einen nur auf diese, die andern nur auf jene wirksam. Dieser Fortschritt ist nur durchführbar, wenn der finale Dualismus aus der Weltansicht wegfällt &c. Es ist mithin rein der theologische Gedanke der göttlichen Allwirksamkeit, welcher, wie das Wirklichwerden des Bösen, so dessen völlige Aufhebung begründen, die Ausdehnung der aus jenem Proceß des Bösen Heil schaffenden Liebe auf Alle rechtfertigen muß. Das foedus gratiae muß darum das foedus operum vollständig decken, die Prädestination ist nach ihrer rein auf den zeitlichen Proceß gehenden Doppelrichtung als Election und Reprobation bloß eine nähere Bestimmung der gubernatio, das decretum praedestinationis nur eine Unterabtheilung des decretum creationis. Hier möchte ein Alter, eingehend auf die angezogenen Gedanken, fragen: Warum bloß eine Unterabtheilung? Warum nicht ein identischer Ausdruck? Verlangt nicht die durch das Bewußtseyn der absoluten Abhängigkeit gegebene göttliche Allwirksamkeit, daß mit den Schranken, welche das Erlösungsreich innerhalb der rationalen Creatur umschließen, auch jene Schranken fallen, welche die irrationale von der rationalen scheiden, der Glorification der göttlichen Güte und Liebe bei jener im

Wege stehen? Warum sollten hier die göttlichen Eigenschaften sich so vertheilen lassen, nach welchem in Gott liegenden Grunde, daß die sittliche Güte und Liebe Gottes nur auf Eine Classe von Wesen, nicht auch auf die andere wirksam sey? Ist doch die die Natur hervorbringende göttliche Allmacht identisch mit der heilschaffenden Liebe, in beiden dieselbe göttliche Allwirksamkeit. Wie sollte nun jener ein Gebiet anheimgegeben bleiben, das von dieser ewig nicht berührt wird. Warum sollte in den Concentus der Verherrlichung Gottes nach seinen höchsten Eigenschaften jene Dämpfung fallen, daß eine große, unermeßliche Region seiner erschaffnen Wesen auf ewig der bewußtlosen Stille, oder höchstens dem wesenlosen Träumen anheimfallen soll, ohne einen Funken des wahren Lebens, ohne einen Strahl der Selbstmittheilung Gottes in sich aufzunehmen? Gott ist weder neidisch noch machtlos, daß er, was er vorläufig bloß als Substrat und Basis, gleichsam als den Kelch des vernünftigen Geisterreiches, aus welchem ihm die Unendlichkeit schäumt, geschaffen hat, nicht auch zum Genusse der Offenbarung seiner höheren und höchsten Eigenschaften hinführen sollte. Und unsere Erfahrung reicht nicht weit genug, um der auf solche Gründe gestützten Hoffnung zu widersprechen, daß einst dem Wallfische wie der Blattlaus der Tag des Erwachens zum vernünftigen Selbstbewußtseyn aufgehen, daß einst der Monade, welche im Dampfkügelchen von der Kaffeetasse aufsteigt, als einer gereiften Geistseele die Fülle des Welt- und Gottesbewußtseyns aufglänzen werde. In der That wäre ich in Verlegenheit, auf dem theologischen Boden des Verfassers und nach seiner Beseitigung des alten: quia placuit und iusto dei iudicio solchen Folgerungen seiner antidualistischen Deduction aus dem Wege zu gehen, und eine leibnitz'sche Monadenwelt mit einstiger allgemeiner Verklärung durch die Urmonas scheint mir als weitere Aussicht auf dem Wege zu liegen, auf welchem hier die Beseitigung des finalen Dualismus der Prädestination vorgenommen wird. Aber vielleicht ist es die andere, sub-

jectiv-praktische Seite des Dogma's, welche aus dem alten Dualismus in die schleiermacher'sche Ausgleichung hineintreibt. „So wird es", lesen wir, „seine volle reformirte Energie nun bewahren können, und daran festhalten, daß aller Menschen Verhältniß zur Erlösung schlechthin von Gott abhängig gemäß ewigem Rathschlusse sich verhalte, somit speciell prädestinirt sey. Es ist also nicht unser Verdienst, es ist reine Gnade, die uns Erlösung schafft." Aber es leuchtet unschwer ein, daß dann eine Menge näherer Bestimmungen des Dogma's als bloße Auswüchse dahin fallen, und darunter namentlich auch diejenigen, an welchen sich die reformirte Frömmigkeit ganz besonders zu nähren pflegte, daß, wenn jenes die Energie des reformirten Dogma's enthalten soll, in dem frommen Subject als Träger jener Vorstellung gerade diejenige eigenthümliche Energie verschwemmt wird, welche die reformirte Frömmigkeit auszeichnet. Wozu denn noch ein delectus singulorum? Sehr consequent hat diesen Schleiermacher beseitigt. Welches Interesse kann überhaupt noch übrig bleiben, auf einen ewigen Beschluß zurückzugehen, wenn doch das göttlich gewordene Heilsbewußtseyn sich unmittelbar vollkommen befriedigt in dem Heilsbesitz, und jeden Verdienstwahn versenkt in das absolute Gefühl der Abhängigkeit von der Gnadenactuosität Gottes. Gerade dem specifisch reformirten Hauptinteresse der Frömmigkeit, daß ich, dieses präsente Subject, mich, weil von Ewigkeit zum Glauben und Heilsgenuß in der Gemeinschaft mit Christus, so zum Streben nach Heiligung zur Verherrlichung Gottes bestimmt weiß, Sieger über Welt und Sünde, ist die Spitze abgebrochen durch jene apokatastatische Lösung des Dualismus, in dem mit der aufgelösten Finalreprobation jene ernste Schärfe des Electionsbewußtseyns schwindet, all' jener kräftige Antrieb, der Election, die ja Alle umfaßt, persönlich für mich bewußt zu werden, dahinfällt. Welchen Sinn soll das Electionsbewußtseyn, sofern es eben den ewigen Beschluß Gottes setzt zur Befestigung der Zuversicht und zum Antriebe der Heiligung, noch behalten, wenn es doch nichts Anderes

in sich schließt als das jetzt schon geworden seyn, was ich unfehlbar einst werden mußte. Wie sollte jene Seinselbstgewißheit des Charakters, jene Sicherheit, welche in der Vorstellung sich ausspricht, daß der Grund meines zu Christo Gehörens, meines in der Gemeinschaft mit Christo zu gewinnenden Antheils am seligen Leben älter als der Grund der Welt und Gottes absolute, auf mich, diese Person, gerichtete Willensbethätigung ist, welcher das Bestehen der ganzen Welt und was darin geschieht, nur dienen muß, wie sollte diese persönliche Selbstgewißheit, diese Straffheit der Energie resultiren können aus dem Abhängigkeitsgefühle von der mit der Naturhervorbringung identischen, Alle gleichmäßig endlich bestimmenden Heilsactuosität? Hat der Verfasser richtig bemerkt, daß das Wesen und Entstehen der Sünde sich weniger befriedigend theoretisch erklären lasse vom Standpuncte der absoluten Allwirksamkeit Gottes: so muß weiter gesagt werden, daß bei der theologisch folgernden Beziehung der letzteren auf die endliche allgemeine Apokatastase das Sündenbewußtseyn selbst in seiner unmittelbaren Kraft geschwächt und darum auch das aus jenem sich hervorringende Heilsbewußtseyn getrübt und beeinträchtigt wird. Wäre es nur eine andere theoretische Gestaltung des Weltbewußtseyns, was die Auflösung des Dualismus mit sich führt, so müßten die Einwendungen verstummen. Aber es ist eine Umgestaltung des christlichen Selbstbewußtseyns und seiner unmittelbaren Folgerungen, welche aus der Gottesidee abgeleitet wird. Ja, meinte das Dogma ein ewiges Fortdauern der Sünde als Actus, dann müßte der Allwirksame ihm entgegentreten. Aber es meint ja doch eigentlich nur einen wesentlichen Werthunterschied des Facits einer mit und einer ohne die durch die Erlösung gesetzte Gottgemeinschaft vollendeten Lebensentwickelung. Wird dieser Werthunterschied auch noch mit der Beseitigung des Dualismus darin zugegeben, daß es bedeutende Folgen haben soll für ein künftiges Leben, wenn Einer unerlöst stirbt: so ist gegen die stärkere Betonung dieses Werthunterschieds durch die

Election und Reprobation, welche die orthodoxe Dogmatik festhält, kaum der theologische Grund der allbesiegenden Liebe geltend zu machen, weil dieser consequent auch jene „bedeutenden Folgen" involviren und einen nicht bloß den Unterschied des Lebensresultats, sondern selbst der subjectiven Begabung beseitigenden Communismus des Heilsgenusses herbeiführen müßte, und wenn er dieß nicht kann, auch jenen finalen Dualismus entsprechend dem präsenten Dualismus des Lebens in der Sünde und in der Erlösungsgnade wird müssen stehen lassen. So viel mußte ich (übrigens per parenthesin kein Prädestinatianer), da es sich um reformirte Dogmatik handelt, als derselben abgelauscht, über diesen Punct entgegenhalten. Wenn aber mit der wissenschaftlichen Weltanschauung der Immanenz, mit jener identischen Natur- und Heilsactuosität Gottes, welche keine Unterscheidung des ewigen Beschließens und zeitlichen Verwirklichens kennt, und worauf doch zuletzt die Weiterbildung des Dogma's mehr beruht, als auf den kirchlichen Begriffen der Liebe und Gnade, wirklicher consequenter Ernst gemacht werden soll, so gestehe ich, nicht einzusehen, wie mit dem Wegfallen des ewigen Beschließens, das der Religionsphilosophie zugegeben und nur der historischen reformirten Dogmatik als eine Vorstellung a parte ante nachgesehen wird, doch die von der präsenten Actuosität unterschiedene Endverwirklichung, resp. Verbesserung a parte post desjenigen beibehalten werden kann, was ja in jedem Moment des Weltorganismus das Gottgewirkt-Vollkommene, vom absoluten Standpuncte Nothwendige ist. Der Dualismus braucht nicht erst aufgehoben zu werden, er ist es ja schon. Wenigstens müßte auch hier in gleicher Weise der Religionsphilosophie nachgesehen werden, jene Vorstellung, welche die Aufhebung erst in die Zukunft setzt, als eine inadäquate fallen zu lassen gegen den die Aufhebung aller Gegensätze schon in sich schließenden Begriff.

Gedänken und Bemerkungen.

1.

Der Bußkampf Jakob's.

Von

F. W. C. Umbreit.

Das bedeutendste Ereigniß, das im Leben Jakob's hervortritt, ist der Kampf, den er mit Gott zu bestehen, und der die Aenderung seines Namens in Israel zur Folge hat. Es ist in der That ein gewaltiges Wort, ja ein ungeheures, ein Wort, das Mark und Bein erschüttern kann, daß der Allmächtige mit dem schwachen Menschen selbst zu einem Kampfe sich herablasse; denn es heißt vor Allem nicht, daß Jakob mit Gott gerungen, sondern daß Der, welcher „die Berge versetzt, daß sie's nicht merken," zuerst den Streit mit dem Sohne Isak's begonnen und ihn mit seiner Hand gefaßt habe. Lesen wir nun sogar, daß der Angreifende nichts über den Angegriffenen vermocht habe, und daß dieser nur mit einer Verrenkung der Hüfte davon gekommen, so wächst unser Erstaunen, und wir wissen zuerst nicht, was wir zu einer solchen Geschichte sagen sollen. Legen wir sie daher unsern Lesern zunächst zu ihrer Erinnerung in einfacher Uebersetzung vor:

Gen. 32, 24 — 31.

V. 24. Jakob allein blieb übrig; und es rang ein Mann mit ihm bis zum Aufgehen der Morgenröthe.

V. 25. Und er sah, daß er nichts über ihn vermochte, und er berührte seine Hüftpfanne, und es verrenkte sich die Hüftpfanne Jakob's durch sein Ringen mit ihm.

V. 26. Und er sprach: laß mich; denn die Morgenröthe ist aufgegangen. Und er sprach: ich lasse dich nicht sondern nur, wenn du mich segnest.

V. 27. Und er sprach zu ihm: was ist dein Name? — Und er sprach: Jakob.

V. 28. Und er sprach: nicht Jakob soll ferner dein Name heißen, sondern Israel; denn du hast gekämpft mit Gott und mit Menschen, und hast's vermocht!

V. 29. Und es fragte Jakob und sprach: verkünde mir doch deinen Namen! Und er sprach: warum fragst du denn nach meinem Namen? — Und er segnete ihn daselbst.

V. 30. Und es nannte Jakob den Namen des Ortes Pheniel: denn ich habe gesehen Gott von Angesicht zu Angesicht, und meine Seele ist davon gekommen.

V. 31. Und es ging ihm die Sonne auf, als er vorüberging vor Phenuel; aber er hinkte an seiner Hüfte.

Wir blicken auf ein dunkles Nachtstück der einzigsten Beschaffenheit, aber die Morgenröthe geht lieblich über ihm auf, und die Sonne leuchtet uns zuletzt hell und freundlich ins Angesicht.

Versuchen wir zum Verständniß des Stücks die buchstäbliche Erklärung zu vollziehen, so bleibt es über ihm Nacht und wir sehen keine Morgenröthe, geschweige die aufgehende Sonne. Das Licht des Denkens geht uns völlig aus. Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, nimmt die Gestalt eines Mannes an, faßt Jakob, als er allein ist

in der Nacht, und ringt mit ihm; aber der Allmächtige kann den schwachen Menschen nicht bezwingen, er muß es selbst eingestehen und sich damit begnügen, ihm an der Hüfte eine Verrenkung beizubringen. Zwar wird Gott von Jakob nicht überwunden, aber Jakob auch von Gott nicht; denn er wird von ihm nicht zu Boden geworfen, im Gegentheil, er hält seinen Gegner so fest, daß sich dieser seiner nicht erwehren kann und zu ihm sagen muß: „laß mich gehen!" — Jakob war zwar, wie die Sage ihn schildert, ein starker Mann: er wälzt den großen Stein, womit die Knechte Laban's bei Haran den Heerdenbrunnen bedeckten, mit eigener Hand allein von seiner Oeffnung hinweg: aber mit Gott zu ringen ist doch noch eine andere Sache, als einen schweren Stein aufzuheben. Wollte man zur Milderung des Anstoßes auch sagen, der als Mann mit Jakob Ringende wäre nicht Gott selbst, sondern nur ein Engel gewesen, den der Allmächtige statt seiner gesendet, so würde viel eben nicht dabei gewonnen, und es wäre ein sehr schwacher Engel gewesen; überdieß ist diese Auskunft nicht einmal zulässig, da nach V. 28. und 30. bestimmt an Gott selbst gedacht werden soll. Wir mögen dem frommen Gefühle die buchstäbliche Auffassung, wenn sie bei unserer Erzählung ihm Bedürfniß ist, nicht gerne bestreiten, geben ihm aber zu bedenken, welchen religiösen Gewinn man davon trage, da es dann doch nur auf eine Verherrlichung der körperlichen Stärke Jakob's hinausliefe, und was geht wohl wenigstens den Christen ein solcher Gott-Held der jüdischen Geschichte an? — Die letzte Verweisung an die Demuth der Anerkennung des einmal Geschehenen kann nicht genügen; vor diesem Machtspruche steht alle wissenschaftliche Forschung still, und wir langen bei dem unfruchtbaren Trivialsatze der Verlegenheit an, daß bei Gott kein Ding unmöglich sey, und er auch wohl als leiblicher Mann mit Jakob gerungen haben könne. Die Aeußerung, eine so kindliche Herablassung Gottes habe einen gar erbaulich-schönen Sinn, kann mir

wenigstens auch nichts helfen, und ich sage in diesem Falle wie in einem anderen mit Nitzsch: „es ist eine wahre Geschichte, aber keine wirkliche," wenigstens keine buchstäblich-wirkliche; denn ich bin weit entfernt, ein historisches Factum, als der Erzählung zum Grunde liegend, in Abrede zu stellen.

Der natürlichen Erklärung unserer Erzählung bieten sich mannichfaltige Verlockungen dar, die aber meistens auf Ungereimtheiten hinauslaufen. Man könnte zuerst wieder die ziemlich abgenutzte Jakobsleiter des Traumes herbeiholen, um auf ihren Sprossen zum klaren Himmel des Verständnisses der dunklen Geschichte hinaufzusteigen. Die ganze Scene ist ja in die Nacht versetzt; wie nahe liegt die Annahme eines Traumes, und im Traume nur hat Jakob mit Gott gerungen! — Aber Jakob hat ja nach dem Erwachen Hüftweh und hinkt am Morgen? — Desto besser. Er konnte sich ja des Nachts unter freiem Himmel erkältet haben; ein Rheumatismus fuhr ihm in die Hüfte, und gerade dieser Schmerz mochte, wie es oft zu geschehen pflegt, den Traum veranlassen; je heftiger jener, desto natürlicher gestaltete sich dieser zu einem Ringen mit Gott selber — doch wir überlassen die vervollständigende Ausmalung des weiteren Vorganges denen, die Freude haben an solchen abgeschmackten Traumgebilden der Exegese; der hinkende Jakob einer solchen verrenkten Hermeneutik ist gegenwärtig auch wohl selten mehr zu sehen. Das „von Angesicht zu Angesicht hab' ich Gott gesehen" spricht zu deutlich gegen die Voraussetzung daß der Referent habe einen Traum erzählen wollen, und die Veränderung des Namens Jakob in Israel ließe sich dann gar nicht verstehen. — Lassen wir also den Traum fahren, und empfehlen den natürlichen Wundererklärern, wo etwa noch welche sich verborgen halten sollten, den Vorschlag, die ganze Sache aus einer groben Täuschung Jakob's im wachenden Zustande sich zu enträthseln. Ein Räuber war der Mann, der den einsamen Jakob bei nächtlicher

Weile packte; darum wollte er ihm auch seinen Namen nicht sagen und mit dem Aufgang der Morgenröthe die Flucht ergreifen. Aber der Angreifende fand an dem Angegriffenen einen unerwartet tüchtigen Gegner; er vermochte ihm nur eine Verrenkung der Hüfte beizubringen, und war froh, aus dem frommen Wahne Jakob's, er habe mit Gott selbst zu ringen, den Vortheil zu ziehen, sich mit einem göttlichen Segenswunsche davon zu machen. Freilich bleibt es auch bei dieser exegetischen Auskunft auffallend genug, daß der Räuber umbewaffnet gewesen. Doch das Auffallende darf uns eben bei dieser Art von Auslegung nicht auffallen. Die buchstäbliche Erklärung, die um jeden Preis ein materielles Wunder retten will, verirrt sich ins Wunderliche, die natürliche Erklärung ins Unnatürliche.

So werden wir denn zur mythischen Erklärung hingetrieben, die namentlich de Wette, von seinem älteren Freunde Griesbach ermuntert, nun schon vor vierzig Jahren durch seine „Kritik der israelitischen Geschichte" in die wissenschaftliche Exegese eingeführt, und er ist ihr bis jetzt auch treu geblieben. Der heidnische Klang des Wortes „Mythus" erschreckte zwar die frommen Ausleger der heiligen Schrift, und sie wollten wenigstens „Sage" dafür gesetzt haben; aber die „Sage" bleibt doch dieselbe „Sache," nur unbestimmter. Wir dürfen gegenwärtig mit Vielen, die wahrlich nicht unfromm sind, — der Name de Wette gibt uns Zeugniß dafür — den entschiedenen Ausspruch thun: die Sage hat neben der Geschichte ihr Recht und ihren Raum im alten Testament, und Keiner hat in neuester Zeit die feine Grenze zwischen beiden Gebieten einsichtiger und umsichtiger bestimmt und abgemessen, als Ewald in seiner trefflichen Geschichte des Volkes Israel. Aber die Sage webt und schwebt im Reiche der Poesie, und man hat in dieser Beziehung nicht ohne Grund von einer „absichtslos dichtenden" Sage geredet. Diese naive Bildnerin poetischer Geschichte reicht indessen nicht hin, uns manche Erzählungen

schon in der Genesis in ihrem Entstehen verständlich zu machen. Oefters hat sich der reine und bestimmte Gedanke der bloßen Poesie dergestalt bemächtigt und von ihr Besitz genommen, daß von dem „Absichtslosen" wenig mehr zu erkennen, sondern die scharf ausgeprägten Züge der „absichtlich" gestaltenden Reflexion deutlich hervortreten. In diesem Falle muß es der wissenschaftlichen Sprache erlaubt seyn, heidnisch-vergleichungsweise „Mythus" für „Sage" auch auf biblischem Grund und Boden zu gebrauchen; und was sträuben wir uns denn, wie wir eine mythologische Götterlehre anzunehmen gezwungen sind, uns auch eine mythologische Gotteslehre gefallen zu lassen? — Da, wo der persönlich-heilige Gott, der nach Moses von keinem Menschenauge sinnlich gesehen werden kann und nach dem 139. Psalm ein allgegenwärtiger Geist ist, in die Leiblichkeit der Menschengestalt herabsteigt, in ihr wandelnd und handelnd, beginnt die Mythologie des alten Testaments. Oder hat Gott wirklich und leibhaft unter der Terebinthe von Mamre mit Abraham gespeist und seinen Gastfreund auf dem Wege nach Sodom begleitet? — Wer sich zu diesem Glauben bekennt, für den sind diese Zeilen nicht geschrieben, und es findet auch hier das Wort, dessen Wahrheit, je älter man wird, man desto mehr begreift, seine Anwendung, „daß man sich eigentlich doch nur mit Gleichgesinnten verständigen könne." Und so hat man zur weiteren Verständigung auf unserem Gebiet einen historischen und philosophischen Mythus mit einem gewissen Rechte unterschieden, obschon die Erfahrung in einzelnen Fällen uns belehrt, daß diese Trennung nicht immer rein durchzuführen ist, insofern die historische und philosophische Reflexion bisweilen ineinander fließen. Gerade bei unserer Erzählung wird sich dieses nachweisen lassen. Man begnügt sich zwar bei ihr gewöhnlich mit dem historischen oder, genauer hier, historisch-etymologischen Mythus, indem das Interesse der bildenden Sage an den Namen Israel und Phenuel hafte und der Grund ihrer Ent-

stehung geschichtlich nachgewiesen werden solle. Aber es erscheint dann die historisch-dichtende Mythe doch gar zu willkürlich und sonderbar, und man begreift durchaus nicht, wodurch und wie sie sich zu der gegenwärtigen Fassung habe gestalten können. Wir sind genöthigt, wenn wir einen Anknüpfungspunct in der vorausgehenden Geschichte Jakob's für unsere Erzählung suchen, — und wir dürfen sie doch nicht aus dem Zusammenhange herausreißen — tiefer nach einem Sinne derselben zu forschen. Ja, ist irgend eine Erzählung in der ganzen Genesis, die belehrend zeigen kann, wie der freie Gedanke sich der sagenhaften Ueberlieferung bemächtigt und ihr durch die symbolisirende Form der Einkleidung ein Gepräge aufdrückt, das dem sogenannten historischen Mythus noch eine besondere, diesem freilich entsprechende philosophische Bedeutung gibt, so ist es die unsrige. Suchen wir nun diese höhere Bedeutung zu ergründen.

Die fortschreitende Geschichte Jakob's hat uns bis zu dem entscheidenden Wendepunct geführt, wo er, dem Eigennutze Laban's entkommen, dessen Verschlagenheit er durch feinere List überwunden, als bereicherter Heerdenbesitzer der gewünschten Aussöhnung mit seinem beleidigten Bruder Esau entgegenzieht. Nachdem er seine Weiber, Mägde und Kinder mit Allem, was er sich als Besitz erworben, über den Fluß Jabbok hatte übersetzen lassen, blieb er diesseits der Furth zurück, ganz allein, und wir ahnen im Voraus, daß sich etwas Außerordentliches mit ihm ereignen werde. Es war Nacht geworden, und Jakob blieb ganz allein. Warum trennte er sich von den Seinen, und was war der Grund seiner gesuchten Einsamkeit? — Die Erzählung schweigt darüber. Er wollte mit sich allein seyn, gewiß nicht, um, von den Anstrengungen des Tages ermüdet, ruhiger schlafen zu können, sondern um ungestört seinen Betrachtungen nachzuhängen. Sein Gemüth befand sich in ungewöhnlicher Aufregung. Der erste Act seines Lebens war geschlossen, mit dem Abschiede, den er von Laban genommen. Aber dieses

erste Leben Jakob's knüpfte sich recht eigentlich an die schlimme Bedeutung seines Namens, der da heißt „er wird von hinten kommen," der Hinterhaltige, und wir sollen gewiß diese in der Geschichte unseres Erzvaters abgespiegelte Bewährung jener Bedeutung des Namens nicht verdecken wollen, da es der Erzähler selbst nicht gethan, wenn er schon durch den auffallenden, durch das Ohr in das Innerste dringenden, sehr berechneten Gleichklang der Rede das Urtheil vernehmlich genug ausspricht: וַיִּגְנֹב יַעֲקֹב אֶת־לֵב לָבָן (Kap. 31, 20.), d. i. „es stahl Jakob das Herz Laban's;" und hat nicht Jeremia, der große Prophet der Wahrheit, seinen Stammvater in rücksichtsloser Offenheit nach dieser Schattenseite seines Lebens hingestellt, wie er wirklich war, indem er sagt (Kap. 9, 3.): „Einer vor dem Andern hütet euch, und auf keinen Bruder vertrauet; denn jeder Bruder ist ein hinterhaltiger Jakob (עָקוֹב יַעְקֹב)." Und dieser hinterhaltige Jakob, der auch in seinem kommenden Geschlechte zum Abscheu der Propheten der Lauterkeit und Aufrichtigkeit fortlebte und die üble Bedeutung seines Namens in der großen Masse des Volkes immer offenbarte, ging jetzt dem entscheidenden Augenblicke entgegen, wo er vor die Augen des Bruders treten sollte, dem er durch seine Hinterlist das Recht der Erstgeburt und den väterlichen Segen entwendet hatte. Für diese ergreifende Begegnung des folgenden Tages wollte er sich sammeln; darum blieb er allein in der stillen Nacht. Aber er war doch nicht ganz allein; es war Einer bei ihm, der ihm erschienen war als der lebendige Gott, der ihm die Verheißung der freien Gnade, die er schon Isak und Abraham gegeben, wiederholt, und der sich ihm auf allen seinen Wegen bis jetzt als den Gott der Treue bewiesen hatte. Dieser wahrhaft lebendige Gott redete jetzt durch sein Gewissen, jene Stimme, die so alt ist, wie der Ruf im Paradiese: „Adam, wo bist du?" gewaltig und vernehmlich. Jakob konnte sich zwar das Zeugniß geben, daß er dem Gotte der Väter im unbedingten Glauben ergeben sey und

seinem Schutze vertraue, aber wie die Machtvollkommenheit des ewigen Schöpfers Himmels und der Erde, die sich dem Abraham offenbart hatte, ihm selbst eine gewisse geworden, so sollte er nun auch zu der Erkenntniß gelangen, daß dieser Schutzgott seines Hauses ein reines Wesen der Wahrheit sey, das kein Wohlgefallen habe an Lüge und Trug. Und eben diesen Durchbruch von der Lüge zur Wahrheit im inneren und äußeren Leben Jakob's durch den größten Kampf, den es geben kann, will unsere Geschichte lehren; es ist der Kampf Gottes mit dem widerstrebenden alten Menschen, ein Kampf, der jeder ungewöhnlichen Natur, die zu Hohem bestimmt ist und diese Bestimmung in sich erkannt hat, nicht erspart werden kann. Indem Jakob sich erinnerte, wie er aus Furcht vor dem hintergangenen Esau zu dem eigennützigen Laban gekommen und dort gelitten und gestritten, mußte er sich zwar als ein triumphirender Sieger erscheinen, aber sein ganzes nun zurückgelegtes Leben war doch vom Anfang bis zum Ende ein Gewebe der List gewesen; er hatte mit Menschen gestritten, und es vermocht; nun sollte er aber auch mit Gott selber streiten. Und siehe da! auch diesen Kampf hat er bestanden, und hat's vermocht. Aber es war ein langer, furchtbarer Kampf in der dunklen Nacht bis zum Aufgang der Morgenröthe; es war der Bußkampf Jakob's zu seiner Wiedergeburt in seiner stärksten Heftigkeit, aus dem ein neuer Mensch mit einem neuen Namen hervorgehen sollte. Je kräftiger wir uns Jakob nach seiner physischen Beschaffenheit vorstellen müssen, da er mit Leichtigkeit einen schweren Stein vom Brunnen wälzt, desto angreifender war auch für seinen leiblichen Menschen dieser Gotteskampf in seinem Geiste; denn ein Geisteskampf war es immer, aber ein den physischen Organismus nothwendig erschütternder. Gott wirkte durch das ihm besonders geheiligte geistige Organ des Gewissens auf seinen Körper, und das ist Wahrheit und Wirklichkeit, aber nicht, daß er mit ihm als ein leibhafter Mann gerungen. Aber

was soll es bedeuten, daß der mit dem Menschen ringende Gott nichts über ihn vermocht habe? — Jakob unterlag deßhalb nicht in diesem Kampfe, weil er, noch so hart von Gott bedrängt, daß ihm die Hüfte verrenkt wird, dennoch in der festesten Treue ihn gefaßt hält und nach dem Segen verlangt. In diesem unabweisbaren Verlangen nach dem Segen liegt Jakob's Sieg über Gott, und der Segen ist seine Krone, die er davon trägt. Jakob fühlt diese Segnung in seinem Innersten; ihre Frucht ist das beseligende Bewußtseyn, daß er in dem Streite mit Gott ein neues Leben gewonnen, das mit einem neuen Namen geschmückt wird; er heißt nun Israel, d. i. Gottesstreiter, und wenn er auch später noch Jakob genannt wird, so haftet doch an diesem Namen in seinem zweiten Leben nicht mehr die Bedeutung des ersten. Seine List wird zur gotterleuchteten Klugheit. Mit vollem Rechte konnte er an diesem Scheidewege seines Doppellebens seiner Dankbarkeit ein Denkmal stiften, indem er diesen Ort „Gottesangesicht" nannte; denn er hatte innerlich wirklich Gott gesehen von Angesicht zu Angesicht, den Gott, der den Sünder faßt und mit ihm ringt, aber ihn zu einem neuen Leben segnend weiht, wenn der Mensch aushält im Kampfe mit nach Gnade verlangender Liebe und vertrauensvoller Treue. — Jakob hinkte zwar, als er des Morgens vor Pnuel vorüberging, und ward so schmerzlich daran erinnert, welche Hand des Nachts, und warum sie ihn geschlagen; aber wie herrlich leuchtete ihm die aufgehende Sonne zu einem neuen Leben der Wahrheit ins Auge!

2.

Ein Wort zu Ehren Schleiermacher's.

Vom
Superintendenten und Domprediger D. Rienäcker
zu Halle.

Das bekannte Wort, daß Jemand, um recht gelobt zu werden, sterben müsse, hat sich an Schleiermacher nicht sonderlich bewährt. Denn eben nach seinem Tode sind die heftigsten Angriffe gegen ihn laut geworden, Angriffe, mit denen man gegen den lebenden, zwar wohl nicht aus Achtung, aber doch aus Furcht zurückgehalten. Denn er würde sich, wenn er es anders der Mühe werth gefunden, schon zu wehren gewußt haben. Während von manchen Seiten her undankbarerweise vergessen wird, daß Schleiermacher den eigenthümlichen Inhalt des Christenthums in einer Zeit, da er den Meisten oder doch sehr Vielen abhanden gekommen, wieder ans Licht gezogen und den Werth und die Bedeutung der eigenthümlich christlichen Lehren, die man bereits der Vergessenheit glaubte übergeben zu haben, hervorgehoben; während so Manche ganz unerwogen lassen, daß ein so reicher Geist, was hier oder dort noch lückenhaft und unbefriedigend erscheint in seinem theologischen System, am Ende doch selbst würde gebessert, daß er, wie der Verfasser der Geschichte des deutschen Protestantismus sich ausdrückt, in der Weise, wie er es mit so vielen Dogmen gethan, auch noch die, mit welchen es bis dahin nicht geschehen, würde flüssig gemacht haben, ist man sogar so weit gegangen, ihn mit den sogenannten Lichtfreunden zusammenzustellen a).

---

a) Vergleiche: Die erste Generalsynode der evangelischen Landeskirche Preußens und die kirchlichen Bekenntnisse, S. 120.

Diese Ehre würde er sich, verweilte er noch unter uns, höchlich verbitten, und wie schon Müller in der bereits angeführten Schrift diese Zusammenstellung kurz und bündig zurückgewiesen, so werden es Alle thun, die des Mannes Schriften kennen. Aber, werden vielleicht einige der Lichtfreunde sagen, Schleiermacher war ja doch ein Rationalist und consequenterweise mußte er sich den Unsrigen anreihen. — Hiebei drängt sich zunächst die Frage auf: Glaubt man denn, daß aller Rationalismus sein rechtes Ziel und seinen Ausgang finde in einer solchen Lichtfreundschaft, wie wir sie bei dem abgesetzten Prediger Wislicenus oder bei der marburger freien Gemeine antreffen? Ich denke doch, daß eine nicht geringe Anzahl rationalistischer Theologen sich gegen Anerkennung dieser Meinung sträuben und zu dem antikirchlichen und antichristlichen Thun und Treiben der Genannten bedenklich den Kopf schütteln würde. Was nun aber den Rationalismus Schleiermacher's betrifft, so möchten wohl die, welche für Häupter der rationalistischen Schule gelten, ihn schwerlich als einen der Ihrigen anerkennen. Ja, während er vielleicht in den Augen Bretschneider's noch einige Gnade findet, mag Wegscheider und noch mehr Röhr nichts mit ihm zu schaffen haben. Er selbst hat es bekanntlich geradezu abgelehnt, wenn man ihn der rationalistischen Schule beizählen wollte. In seinem Sendschreiben an die DD. von Cölln und Schulz vom Jahre 1831 (s. sämmtliche Werke, erste Abtheilung, zur Theologie, fünfter Band, Seite 676.) sagt er:

„Sie haben auch meine Darstellung der Glaubenslehre den rationalistischen beigezählt; ich glaube, mit Unrecht, selbst in dem Sinne, den Sie Seite 13. festsetzen, als ob ich nämlich für den Glaubensinhalt der heiligen Schrift eine weitere Begründung in dem religiösen Erkenntnißvermögen aufsuchte. Denn ich bin mir bewußt, den Glaubensinhalt des Christenthums nur auf die Grundthatsache desselben und auf die innere Erfahrung von dieser Thatsache zurückgeführt zu haben. Ich habe eine solche Begründung, wie Sie meinen, nirgend, auch nicht

einmal bei denjenigen Lehren, welche den ersten Theil meiner Darstellung bilden, versucht, ja selbst für den Ausdruck „religiöses Erkenntnißvermögen" weiß ich keinen rechten Platz in meiner Auffassung. Ich berühre dieß nicht um Ihretwegen, sondern nur um meine Unbefangenheit in Sachen jenes Wunsches — daß nämlich die Rationalisten aus der evangelischen Kirche ausscheiden möchten — zu documentiren; denn ich bin überzeugt, so viel auch an meinem Glauben ausgesetzt ist von jener Seite her, so bin ich doch bis jetzt nicht geradezu mitgemeint unter denen, von welchen man wünscht, daß sie ausscheiden möchten." — Ja er ist in dieser Hinsicht seiner Sache so gewiß, daß er in seinem Sendschreiben an Ammon (vergleiche S. 336. des angeführten Werkes) sagt: „Ich bin mir bewußt, hier — in Abweisung harter und unglimpflicher Urtheile über die Rationalisten — nicht meine Sache zu führen, und wiewohl ich weiß, daß die Urtheile über meine theologische Denkungsart sehr getheilt sind, was auf mancherlei Mißverständnissen beruht, so bin ich mir doch bewußt, zu denen nicht zu gehören, denen, was Herr Harms den neuen Glauben nennt, vorzuwerfen ist." Nur deßhalb haben sonst einsichtsvolle Männer Schleiermacher für einen Rationalisten erklären können, weil er, indem er einerseits die Lehren des Christenthums für übervernünftig erklärt, andererseits doch ausdrücklich erinnert, daß die Sätze, welche die christlichen Gemüthszustände und deren Zusammenhang ausdrücken, denselben Gesetzen der Begriffsbildung unterworfen sind, wie alles Gesprochene.

Wie Schleiermacher in der Dogmatik zwar oft darauf zurückkömmt, daß ein Andemonstriren des christlichen Glaubens nicht thunlich sey, aber doch der Vernunft ihr Recht widerfahren läßt und sie als die Kraft erkennt, der alle anderen Geisteskräfte dienen und dadurch zu ihrer höhern Würde gelangen, so erklärt er auch in seiner Ethik die Vernunft (den νοῦς) als das Centrum im Menschen, zu welchem

alles Andere sich als Peripherie verhalte. Was er aber von dem Verhältnisse des πνεῦμα ἅγιον zu diesem νοῦς oder κοινὸς λόγος sagt, weist deutlich darauf hin, daß die Gesinnung des Christen nicht etwa bloß eine rationalistische — dieß Wort auch im besten Sinne genommen — dürfe genannt werden. Sonach, obwohl es ihm unangenehme Empfindungen erweckte, wenn er das Schnarrwerk von Ra-, Supra- und Irrationalismus vernehmen mußte, würde er es sich doch am Ende müssen gefallen lassen, ein rationaler Supranaturalist genannt zu werden. — Allerdings führt er das Wort für die Rationalisten insofern, als er sich wider die von Einigen in Vorschlag gebrachte Ausschließung derselben aus der Kirche erklärt. Er nimmt weitere Grenzen der kirchlichen Gemeinschaft an und ist der Ansicht, daß auf dem Gebiete derselben Kirche mancherlei Betrachtungsweisen stattfinden können, die, wenn sie auch auseinander zu gehen scheinen, doch noch immer den Charakter des Evangelisch-Christlichen an sich tragen, ja mit Rücksicht auf die Schicksale der Kirche, in welcher Manches, was anfangs und früher als häretisch galt, doch später als gesunde Lehre angenommen wurde, warnt er, daß man in Hinsicht der Häresien nicht vorschnell verfahren möge, da Manches, was in das Gebiet des Häretischen, dessen Grenzen oder vielmehr Anfangspuncte er angegeben, zu fallen scheine, doch am Ende demselben nur nahe stehe, aber nicht angehöre, und von der Art sey, daß von dem christlichen Momente aus, welches noch darin liege, die Rückkehr zu der richtigern Ansicht leicht möglich sey. Obwohl ich nun wünschen möchte, daß in dem oben angeführten Schreiben Schleiermacher's an die DD. von Cölln und Schulz mehr das Recht hervorgehoben wäre, welches die Rationalisten haben, in der Kirche zu bleiben, als der Umstand, daß sie sich, wenn es ihnen vorgeschlagen würde, weigern würden, aus derselben herauszugehen; obwohl ich wünschte, daß mehr noch das Ungerechte und Unchristliche in diesem Vorschlage wäre ins

Licht gesetzt als die Thorheit und Unausführbarkeit desselben, so viel ist gewiß, daß Schleiermacher den Rationalismus, wie er in jener Zeit und bis dahin, nämlich bis zum Jahre 1830 hervorgetreten, keineswegs als eine Denkart betrachtete, die den Charakter des Evangelisch=Christlichen ganz verleugne. Ausdrücklich spricht er es aus (siehe Seite 336. des vorhin gedachten Werkes), daß es redliche Rationalisten gebe, denen man Unrecht thun würde, wenn man behauptete, es sey nur ein leeres Compliment, wenn sie zu Christo Herr Herr sagen. Dagegen erklärt er aber auch (S. 693. des gedachten Werkes), daß seiner Meinung nach die Verbreitung mancher Formen des Rationalismus an und für sich nicht sehr segensreich seyn könne für unsere Kirche, ja er deutet darauf hin, daß es rationalistische Schulen gebe, wo fast nichts getrieben werde, als Polemik gegen diejenigen symbolischen Vorstellungen, die man für irrig und nachtheilig halte, und daß durch solche Polemik der Keim des christlichen Glaubens auch in der Gestalt, die jene rationalistischen Lehrer selbst anerkennen, nicht entwickelt werde, daß dabei die Jugend ihr eigenes Innere nicht verstehen lerne und nicht fähig werde, einen einzigen religiösen Gedanken aufzufassen, geschweige selbst zu entwickeln und zu gestalten. Doch liege dieß, setzt er hinzu, nicht an der Denkungsart an sich, sondern nur an falscher Methode und Mängeln der Persönlichkeit, und ein solcher Rationalist wie Friedrich Heinrich Jacobi würde gewiß, wenn er Professor der Theologie hätte seyn können, nicht so trockene Seelen erzogen haben, die auf das Niedrigste verfallen, weil sie sich in einem Amte, wie das geistliche ist, langweilen, indem sie nur niederreißen gelernt haben, auch in sich selbst, und nicht aufbauen. — Wie man nun aber auch bedauern mag, daß Schleiermacher, wenigstens an dem angegebenen Orte, wo die Aufforderung nahe lag, nicht angegeben, wo der Rationalismus in den Ultrarationalismus, wie er es nennt, übergeht und wie und weßhalb der Streit zwischen Rationalismus und Suprara=

tionalismus, wenn er ihn auch nicht auszugleichen hoffte, doch für ihn nicht vorhanden sey [a]); obgleich man es wohl gern gesehen, wenn er gezeigt, wie und inwiefern auch bei den Rationalisten die Anerkennung dessen, was er die Grundthatsache des Christenthums nennt, möglich sey, oder wenn er, um es mit andern Worten auszudrücken, gezeigt, wie weit das Ebionitische und das Pelagianische, das, nach seiner Ansicht, der rationalistischen Denkungsart eigen ist, gehen könne, ohne daß an einen Abfall vom Christenthum zu denken ist, dessen kann man doch gewiß seyn, daß er die Richtung, welche der Rationalismus bei vielen der sogenannten Lichtfreunde genommen, geradezu verwerflich würde gefunden, daß er darin etwas Widerchristliches würde gesehen haben, nicht etwa eine heilbare Häresis, sondern geradezu einen Abfall vom Christenthum, wie ja dieser offenbar bei einigen der sogenannten freien Gemeinen geradezu hervorgetreten ist, so daß es, um nichts Schlimmeres zu sagen, als eine Abgeschmacktheit erscheint, wenn der abgesetzte Prediger Wislicenus von einer Reform der Kirche redet, während er doch geradezu die Zerstörung derselben im Auge hat [b]). Schleiermacher würde, so freisinnig er war, den Lichtfreunden gewiß nicht das Wort geredet haben,

---

a) Es ist dieß geschehen in seiner Glaubenslehre, aber auch an vielen Stellen der christlichen Ethik.

b) Wer in der evangelischen Kirche von Reform reden will, muß nothwendig auf der Basis der Schrift stehen, und alles reformirende Bestreben kann sich nur an die gründlichere Auslegung derselben anschließen und auf besseres Verständniß derselben hinausgehen. Wer das Ansehen der Schrift selbst verwirft, der sollte wenigstens von Reform der evangelischen Kirche nicht sprechen. — Diejenigen aber, welche gern Reformatoren seyn wollen, würden doch wohl thun, wenn sie die Erinnerung Schleiermacher's zu Herzen nähmen, daß Jeder, der sich zum Reformator aufwirft, sich selbst gewissenhaft zu prüfen habe, ob er auch über dem Durchschnitt stehe der wissenschaftlichen, namentlich der theologischen Bildung seiner Zeit.

unstreitig eben deßhalb nicht, weil sie hochmüthigerweise den Mund gar voll nehmen und gewaltigen Lärm machen, es aber seine von ihm öffentlich ausgesprochene und durch die That bewiesene Maxime war, es nicht mit den Uebermüthigen zu halten, sondern die Seite des Schiffes, die etwa zu schwanken schien, zu stützen. In dem ganzen Thun und Treiben der protestantischen Freunde hätte ihm nothwendig Vieles mißfallen. In seinem Aufsatze: über den eigenthümlichen Werth und das bindende Ansehen symbolischer Bücher, im Reformationsalmanach für das Jahr 1819 (vergleiche die vorhin angeführten Werke, S. 438.) spricht er sich mißbilligend darüber aus, daß durch die Art, wie in volksmäßigem Tone und offenbar absichtlich vor einem recht großen Publicum seit längerer Zeit über theologische Gegenstände geschrieben werde, die Gemeinen in ein theologisches Raisonniren hinein gekommen wären, was in der That auch den Gebildeten unter ihnen nicht frommen könne. Unstreitig hatte Schleiermacher bei dieser Aeußerung eine Schriftstellerei im Auge, wie sie von Seiten derer betrieben wurde, die sich ihrer Rechtgläubigkeit, ihrer besondern Frömmigkeit und Kirchlichkeit rühmten und sich in Anklagen gefielen gegen Neologie und Unglauben. Würde er aber nicht aus denselben Gründen und in derselben Weise das Verfahren der protestantischen Freunde gestraft haben, die auf Bahnhöfen und in Ressourcen theologische Materien vor Tausenden verhandelten, die, bei dem Mangel an Bildung, der doch bei den Meisten vorausgesetzt werden muß, dadurch nur in einen Zustand der Verworrenheit versetzt und bei denen leerer Dünkel und eitler Vorwitz hervorgerufen wurden. Schleiermacher würde gewiß die in Köthen dargebotene theologische Weisheit keineswegs beifällig begrüßt, sie aber gänzlich verurtheilt haben, als sie auf die roheste Weise sich wider das Christenthum aussprach und an die Lehren des weiland Zopfpredigers Schulze oder auch des Candidaten Schulz und

seiner Domnauer, deren Hamann gedenkt [a]), erinnerte. Daß ihm aber die Willkür und das Ungestüm, womit Einzelne unter den Lichtfreunden über kirchliche Ordnungen und liturgische Formen sich hinaussetzen und darin den Ruhm der Aufklärung suchen, höchlich würde zuwider gewesen seyn, ja daß er über dergleichen elende Renommisterei, womit Manche vorwitzigen und sich klug dünkenden Laien in eben so verächtlicher Weise zu schmeicheln suchen, als Andere mit frömmelnden Redensarten die Gunst gewisser, besonders vornehmer Classen zu gewinnen trachten, den Stab würde gebrochen haben, darüber kann für den, der des Mannes Schriften und seine theologische Denkart auch nur einigermaßen kennt, kein Zweifel stattfinden. Liturgische Formen und kirchliche Ordnungen waren in seinen Augen etwas, was der einzelne Geistliche respectiren muß und worüber er sich nicht eigenmächtig hinaussetzen darf. Darauf weiset hin, was er in seinem Sendschreiben an Ammon (vom Jahre 1818) an Harms tadelt, nämlich den Katechismus mit neuen zehn Geboten, und die Predigten ohne Bibeltext. Den ersten, sagt er, würde ich nicht gebrauchen; die letzteren würde ich als geistlicher Oberer nicht dulden [b]). In seinem Glück-

a) Vergl. Hamann's Schriften, 7. B. S. 274 ff. und 289. „Eine Anzahl Religionsspötter, an deren Spitze ein gewisser Candidat Schultz aus Domnau stand, — Hamann nennt sie daher die Domnauer — erklärten, indem sie für Kantianer gelten wollten, daß das ganze Christenthum nichts sey als Pfaffengeschwätz und daß mit demselben keine Sittenlehre, noch gesunde Vernunft, noch öffentliche Glückseligkeit bestehen könne." —

b) Man vergleiche, was Julius Müller in der Vorrede zu den Predigten, die er unter dem Titel: „Zeugniß von Christo und von dem Wege zu ihm für die Suchenden," Breslau 1846 herausgegeben, über solche Predigten gesagt hat. Je mehr — dieß wird dort trefflich auseinandergesetzt — anerkannt werden muß, daß das Amt und die Wirksamkeit des evangelischen Predigers, aber auch das Bestehen der evangelischen Gemeine als einer

wünschungsschreiben „an die hochwürdigen Mitglieder] der von Sr. Majestät dem Könige von Preußen zur Aufstellung neuer liturgischer Formen ernannten Commission" (vom Jahre 1814. Werke S. 173.) empfiehlt er eine reiche und lebendige Production auf liturgischem Gebiete und läßt sich dann den Einwurf machen, ob er denn gegen alle feststehenden liturgischen Formulare angehe und ob er wolle, daß in schlechten und eigenmächtigen Producten dieser Art der Lehrbegriff solle verkrüppelt und die Erbauung verwässert werden. Darauf ertheilt er folgende Antwort: „Daß es feststehende liturgische Formen geben muß, ist schon deßhalb nothwendig, weil sonst die Gemeine — denn die Einzelnen reden noch oder sollen noch reden bei der Beichte — mit Ausnahme des Gesanges schweigen müßte beim Gottesdienste, was wohl Niemand loben und wünschen kann. Denn wenn sie auch nur noch hier oder da Ja zu sagen hat oder Amen, da muß sie doch vorher wissen, wozu sie es sagen soll, wenn man nicht Jedem das Recht zugestehen will, Nein zu sagen oder zu schweigen, und nicht der eben functionirende Geistliche, insofern er mit seiner Persönlichkeit auftritt, kann ihr das Ja und Amen abfordern, sondern nur gerade darüber, wo es ihm die Kirche aufgetragen hat. Aber auch viel allgemeiner kann man die Sache ansehen und sagen, daß unserem Gottesdienste zwei gewissermaßen entgegengesetzte Elemente scheinen wesentlich zu seyn, das eine, wodurch er immer derselbe ist, und das andere, wodurch er jedesmal ein besonderer wird. Zu dem letzteren gehört die Predigt, das Gebet, sofern es sich an die Predigt anschließt oder sich auf die besondern Umstände der Gemeine bezieht,

---

solchen auf dem Worte Gottes ruht, um so bedenklicher müssen Predigten ohne Bibeltext erscheinen. — Schleiermacher pflegte wohl zu sagen, daß der Text doch immer das Beste sey an unsern Predigten.

und der Gesang in demselben Maße. Zu dem ersteren gehört der Gebrauch der Bibel und der allgemeinen kirchlichen Symbole. Denn wer mir zum Beispiel das Gebet des Herrn paraphrasirt und verschnörkelt oder den kirchlichen Segensspruch oder das apostolische Glaubensbekenntniß — es müßte denn seyn, daß sich einer herausnähme, über die Höllenfahrt Christi wegzugehen, weil ihm das Fundament dieses Artikels unsicher scheint — sonst für jede willkürliche Veränderung in diesen Dingen möchte ich Jeden am liebsten von der Kanzel oder vom Altar hinwegweisen und ich hoffe, daß die Meisten so empfinden, die sich auf das Wesen unseres Gottesdienstes verstehen." —

„Nun ist offenbar, daß es auch andere Gebete geben muß, die an diesem Charakter Antheil nehmen, da es ja feststehende Bedürfnisse der Gemeine gibt und unveränderliche Verhältnisse derselben zu Gott; eben daher kann es auch Gesang dieser Art geben, zumal als Einleitung des Gottesdienstes, ehe das Besondere entwickelt wird, und zum Schlusse; und bei der Austheilung der Sacramente ist natürlich wohl das Meiste von dieser Art, weil alle besondern Umstände hier sehr zurücktreten. Und dieses zusammen genommen, sind ja die liturgischen Formulare und stehen also auf der Seite dessen, was immerdar dasselbe seyn muß und worin sich die Einheit der Kirche abspiegelt [a])." Diesen

a) Hiemit vergleiche man die Abhandlung des Professor D. Hupfeld „über das gute Recht der alten kirchlichen Liturgie und die dringende Nothwendigkeit ihrer Befolgung" (im evangelischen Kirchenboten, herausgegeben von J. Carl, Hülfsprediger an der Johanniskirche. 2ter Jahrgang. 7. Heft. Hanau 1840). Dieser Abhandlung und andern Aufsätzen des Verfassers von ähnlichem Inhalt ist eine größere Verbreitung zu wünschen. Diese werden sie gewiß finden, wenn der Verfasser sich, wie er dazu Hoffnung gibt, entschließt, eine eigene Sammlung derselben zu veranstalten. Die erwähnte Abhandlung, die über das Wesen unseres evangelischen Gottesdienstes und über das Verhältniß von

Grundsätzen gemäß und in völliger Einstimmigkeit mit denselben erklärt er auch in dem Sendschreiben an die DD. von Cölln und D. Schulz im Jahre 1831 (Werke 669 ff.), daß der Geistliche als Liturg nicht persönlich auftrete und daß er das nicht vertrete, was er als solcher thue, sondern die, welche die Liturgie ordnen, eine Ansicht, die er auch zu rechtfertigen sucht in der Vorrede zu den Predigten in Bezug auf die Feier der Uebergabe der augsburgischen Confession 1831 (Werke 705 ff.). —

Schleiermacher beruft sich, um den Vorwurf, daß er im Jahre 1831 ganz anders lehre als früher, ja daß er mit sich selbst in Widerspruch gekommen sey, darauf, daß er in seinen Vorlesungen über praktische Theologie in Betreff der liturgischen Formeln nie etwas Anderes gelehrt habe, als was in seinem Sendschreiben stehe. Er hätte sich auch auf die bereits 1816 und 1818 veröffentlichten Erklärungen berufen können, die ich oben angeführt, ja er hätte sagen dürfen, daß er in seinen Vorlesungen über christliche Ethik dieselben Grundsätze ausgesprochen (vergleiche: die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche u. s. w., herausgegeben von L. Jonas. Berlin 1843. — S. 396 ff. „Von dem liturgischen Bestandtheil des Gottesdienstes" — so heißt es hier — „ist das Persönliche ganz ausgeschlossen; alles Liturgische ist nichts als die Tradition einer bestimmten Form, nichts als reine Darstellung. In dem andern Bestandtheile des Gottesdienstes, der Predigt, tritt, obwohl auch er in das Gebiet der Darstellung gehört, die Persönlichkeit hervor").

Wenn die ehrenwerthen Männer von Cölln und David Schulz, unmuthig und verstimmt, weil sie im ersten

Predigt und Liturgie lehrreiche Bemerkungen enthält, weiset auch sehr gut die Einwendungen zurück, die man nicht selten gegen das Gleichmäßige und Feste der liturgischen Formen vorbringt und mit denen man die Willkür zu rechtfertigen sucht.

Augenblick einen Mann nicht mehr auf ihrer Seite zu erblicken meinten, den sie bis dahin als einen so kräftigen Vertreter protestantischer Freiheit betrachtet, es übersahen, daß die Behauptungen Schleiermacher's immer von einem besondern Falle ausgingen und eine falsche Ausrechnung zu nichte machen wollten, die nämlich, daß die Agende alle rationalistischen Theologen aus der Kirche treiben müsse; wenn sie ihn mit seinen Behauptungen von dem Boden der evangelischen Kirche hinwegsetzten und denselben eine Ausdehnung gaben, die sie nicht haben sollten; wenn sie also darin zu rasch verfuhren: so mag man auf der andern Seite zugeben, daß Schleiermacher ein solches Mißverständniß nicht genug verhütet hat und daß er, vielleicht etwas gereizt durch Insinuationen und Zumuthungen, wie sie von manchen Seiten her vernommen wurden, dieselben in einem Tone zurückwies, der die Sache etwas cavalièrement zu behandeln schien. — Um den Satz zu erhärten, daß der Geistliche die liturgischen Formen nicht zu vertreten habe, setzt Schleiermacher den Fall, daß eine Agende von Mehreren gemeinschaftlich ausgearbeitet werde, und behauptet nun mit Recht, daß dabei Einer dem Andern Concessionen machen würde; dann aber, fährt er fort, würde kein Einzelner das Ganze mehr vertreten wollen und keineswegs den vollen und genauen Ausdruck seiner Gedanken und Empfindungen darin finden. Er sagt ferner, daß der Liturg sich anzueignen suche, was er im Namen und Auftrage der Kirche vortrage, und gibt endlich gerade in Beziehung auf die preußische Agende, die er in dieser Hinsicht lobt, zu verstehen, daß liturgische Formulare nicht gerade in einer scharf zugeschnittenen dogmatischen, sondern mehr in einer bloß ascetischen Sprache abgefaßt seyn müssen. Diese Ansicht Schleiermacher's hat einen scharfsinnigen Erläuterer gefunden an Müller, der sie in dem bereits erwähnten Buche über die Generalsynode (Seite 113 ff.) auf eine überzeugende

Weise vertheidigt und in seiner Auseinandersetzung zu dem Resultate gelangt, daß in der evangelischen Kirche die Uebereinstimmung des Geistlichen mit dem substantiellen Glaubensinhalt der Liturgie genüge. Ich wünsche von Herzen, daß diese Darstellung recht viele Leser finden und dazu beitragen möge, ängstliche Gewissen zu beruhigen, aber auch widerwärtige Agitation, die sich mit dem Scheine der Ehrlichkeit brüstet, zurückzuweisen, und freue mich, daß ein so angesehener und hochgeachteter Theologe nicht bloß überhaupt den großen Verdiensten Schleiermacher's eine gerechte Anerkennung widmet — was in den Augen der Freunde des Verstorbenen eine Menge von Schmähungen, die man sich gegen ihn erlaubt, aufwiegt und um so mehr aufwiegt, da bekanntlich Müller in vielen seiner dogmatischen Ansichten von Schleiermacher abweicht, — sondern auch in dieser besondern Beziehung einen Tadel von ihm hinwegnimmt, der, wie ich weiß, ihm um so weher that, je aufrichtiger er die Männer achtete, von denen derselbe zuerst ausgesprochen wurde. Wie bei Schleiermacher dieser Respect vor liturgischen Formen mit seiner freisinnigen theologischen Sinnesart sich vertrug, erhellt aus dem Bisherigen, und der würde in der That nicht sonderlichen Scharfsinn verrathen, der in dem gedachten Respect einen Widerspruch finden wollte mit dem, was Schleiermacher über liturgisches Recht geschrieben. Denn das sind doch zwei ganz verschiedene Fragen, von wem die liturgischen Formen und kirchlichen Ordnungen ausgehen sollen und ob die bestehenden zu beachten seyen. Das sind doch zwei ganz verschiedene Dinge: auf Unvollkommenheiten in jenen Formen und Ordnungen, auf die Mängel, die bei ihrer Einführung etwa stattgefunden, in der Absicht aufmerksam machen, damit das Bessere herbeigeführt werde, und dagegen sich ganz und gar über dieselben hinaussetzen. So groß auch die Virtuosität Schleiermacher's in der Polemik war und obgleich er der Pflichten

seines Berufs, so wie der Gaben, die zur Erfüllung derselben ihm verliehen waren, sich bewußt war, ein Frondeur, das heißt ein Solcher, der aus Eitelkeit und Hochmuth gegen bestehende Ordnungen sich auflehnt und es darauf anlegt, denen, welche diese Ordnungen handhaben, Verdruß zu bereiten und ihnen das Leben schwer zu machen, war er gewiß nicht. Vor einigen Jahren sagte mir mein verehrter Freund, der Consistorialrath Marot — und ich bin gewiß, er sieht es nicht als Indiscretion an, wenn ich dieses sein Wort veröffentliche, — daß Schleiermacher, dieser große Theologe, dieser gefeierte Universitätslehrer, dieser ausgezeichnete Prediger und so berühmte Gelehrte, ihm, da er dessen Superintendent war, nie irgend einen Verdruß bereitet, daß er dem, was dieses zwischen beiden bestehende Verhältniß mit sich gebracht, nie irgend einen eitlen Trotz, nie irgend eine hochmüthige Laune entgegengesetzt. Wenn Schleiermacher einst befürchtete, daß es Leute geben werde, die, Feinde aller freisinnigen Theologie, aller wissenschaftlichen Untersuchung, einem blinden Glaubenseifer, einem dürren Buchstabendienste das Wort reden würden, so hat er leider recht prophezeit, aber nicht ohne Wehmuth muß ich sagen, daß er sich geirrt, wenn er meinte, daß, im Falle Gemeinen von der Landeskirche ausschieden und nun doch von denselben ein Glaubensbekenntniß würde gefordert werden, nicht eben zu besorgen stehe, daß ausschweifende, derb naturalistische, gegen die öffentliche Lehre der Kirche gerichtete Bekenntnisse ans Licht treten würden. Denn dergleichen hat es doch allerdings gegeben. Obwohl Schleiermacher auch jetzt in den theologischen und kirchlichen Streitigkeiten, wie sie dermalen geführt werden, die weinige Gährung erblicken würde? Würde er nicht zugeben müssen, daß an die Stelle des Indifferentismus, dessen er die letzten Jahrzehnde des vorigen Jahrhunderts mit Recht anklagt, ein eigentlicher Haß gegen Christenthum und Kirche getreten ist? Gewiß würde er, wie Hupfeld erst noch jüngst

gethan, die Freiheit, Secten zu bilden, als das kleinere Uebel in Schutz nehmen, aber doch würde er keineswegs jene Leichtigkeit, mit welcher die kirchlichen Trennungen in Nordamerika stattfinden, als einen wünschenswerthen Zustand betrachten. Er würde lieber wollen, daß auch divergirende Richtungen nicht sofort gänzlich sich trennten, sondern bei einander blieben, so lange noch Hoffnung da ist, daß Ausgleichung stattfinden werde. Wer, so meint Hupfeld, nicht in der Landeskirche bleiben will, den muß man nicht zurückhalten. Schleiermacher meint, man müsse die, welche nicht in allen Stücken das kirchliche Bekenntniß annehmen, nicht sofort hinausweisen. Wenn nun auch Beides mit einander verträglich zu seyn scheint, so gibt es doch mancherlei Bedenken in Beziehung auf das Eine und auf das Andere. Können nicht Viele in der Kirche bleiben wollen, lediglich um sie desto sicherer zu zerrütten und zu zerstören, und gilt dieß nicht insbesondere vom Geistlichen? Soll denn die Kirche nicht das Recht haben, dessen jede andere Corporation sich erfreut, das Recht, solche Beamten, die ihre Statuten, Gesetzbücher, Privilegien und Ordnungen geradezu für Unsinn und Thorheit erklären, zu entfernen? Und wiederum kann es nicht bloß eine momentane, durch böswillige Agitation hervorgebrachte Verstimmung seyn, wenn eine ganze Gemeine oder doch ein großer Theil derselben die Trennung von der Kirche ausspricht? Wohl bedürfen die, welche in solcher Zeit die kirchlichen Angelegenheiten zu leiten haben, das χάρισμα κυβερνήσεως in hohem Maße, damit sie einerseits nicht einer zelotischen Strenge und Härte zumal dann sich schuldig machen, wenn Gefahr da ist, daß nachtheilige Provocationen ihnen die rechte Ruhe des Gemüths rauben, damit sie aber auch andererseits nicht einer verwerflichen Schlaffheit Raum geben. Könnte man übrigens nicht sagen, und hiemit schließe ich diese Bemerkungen, daß Schleiermacher der rabies theologica und mehr noch der

rabies antitheologica und antichristiana entgangen sey? Diejenigen aber, die sich gleich mir, was Werth und Bedeutung liturgischer Formen und kirchlicher Ordnungen betrifft, mit ihm einstimmig wissen, die mögen sich in dem Bewußtseyn, das Urtheil eines Solchen für sich zu haben, leicht zu trösten wissen, wenn sie etwa von den Gründern sogenannter freier Gemeinen und deren Anhängern getadelt werden.

Recensionen.

1.

Das Wesen des Protestantismus, aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt von Daniel Schenkel, D. Theol. Erster Band. Die theologischen Fragen. Schaffhausen, b. Brodtmann. 1846. XX. 582 S. gr. 8.

Die Erscheinung dieses Werkes hat, so weit Referent hat beobachten können, ein freudiges Aufsehen erregt, und ein Grund davon liegt gewiß in dem vorhandenen Bedürfnisse eines solchen Werkes. Der Verfasser sagt (Vorr. S. VI.), über das, was unter dem Wesen des Protestantismus zu verstehen sey, scheine in unserer Zeit die größte Unklarheit zu herrschen, und weist dabei auf die Partei hin, „welche das Wesen des Protestantismus in das leere Protestiren gegen wirkliche oder sogenannte hierarchische Anmaßungen, ja gegen die christlichen Kerndogmen selbst setzt und Wunder was meint gethan zu haben, wenn sie in die vermeintliche Nacht der Kirchenlehre ihr mit dem wäßrichten Oele des Zeitgeistes spärlich erleuchtetes Lämpchen hineingehalten hat." Aber die conservative oder orthodoxe Partei ist, obschon in anderer Art, nicht weniger unklar über das Wesen des Protestantismus, und nur aus dieser Unklarheit lassen sich die traurigen

Rückschritte zu engherzigem Dogmatismus und confessionellem Particularismus erklären. Hat man aber auch nur einen flüchtigen Blick in das Werk gethan und nur die Vorrede gelesen, so fühlt man sich von dem jugendlich frischen Geiste des Verfassers ergriffen und von seiner treuen Anhänglichkeit an das ewig wahre und stets junge Alte und seinem frei-lebendigen, hoffnungsvollen Hinstreben zum Neuen und Besseren gleich mächtig angezogen. Es spricht sich in dem Werke ein Geist der Bejahung aus, welcher eben so sehr den verneinenden und zerstörenden Richtungen des Zeitgeistes, als dem engherzigen, ängstlichen Conservatismus abhold ist; und ein ganz anderer Bildungs- und Neugestaltungstrieb beseelt den Verfasser, als sich in den gehalt- und kraftlosen Eintags-Erscheinungen des religiösen Liberalismus der Gegenwart kundgibt. „Es blüht dem Protestantismus eine Zukunft", ist die Hoffnung des Verfassers, in welche gewiß die Herzen aller echten Protestanten freudig einstimmen; und den festen, fruchtbaren, mit Lebenskeimen erfüllten Grund und Boden, auf welchem sich einst die schönere Zukunft erheben wird, hat er in diesem Werke darstellen wollen.

Gewiß ist, daß wir noch kein Werk dieser Art haben. Planck's Geschichte der Bildung des protestantischen Lehrbegriffes hat den ganz andern Zweck, zu zeigen, wie sich der Niederschlag des dogmatischen Geistes in den öffentlichen Bekenntnißschriften, zuletzt in der Concordienformel gebildet hat. Aber Hr. Schenkel sagt sehr richtig: „diese Bekenntnißschriften stellen mehr den Stillstand als die Bewegung selbst dar," und in ihnen erscheint der Geist des Protestantismus wenigstens nicht in seinem schöpferischen Leben, so wie sie überhaupt nicht aus sich selbst verständlich sind, sondern einen begleitenden oder vorhergegangenen Bildungsproceß zu ihrer Voraussetzung haben. Dogmatische Werke, welche auf der Grundlage eben dieser Bekenntnisse die Kirchenlehre im Geiste der Dogmatiker des 16. und 17. Jahrhunderts darstellen, wie Hase's Hutterus redivivus, haben ebenfalls einen andern

Zweck und sind nicht dazu geeignet, den Geist des Protestantismus in seinem wahren Wesen darzustellen. Der Verfasser hatte Recht, daß er zwar auf die Bekenntnißschriften Rücksicht nahm, aber die Schriften der Reformatoren ersten Ranges, Luther's, Melanchthon's, Zwingli's, Oekolampad's, Calvin's u. A., als die hauptsächlichsten Quellen ansah und auszubeuten suchte, dabei aber auch die Schriften der Reformatoren zweiten und dritten Ranges, eines Brenz, Bugenhagen, Agricola, Pirkheimer, Farel, Major, Osiander, Eberlin von Günzburg, Strauß u. a. m., mit benutzte, auch von den abweichenden Richtungen eines Hubmaier, Münzer, Schwenkfeld, Franck, Thamer, der Täufer, Libertiner u. s. w. Kenntniß nahm. Es galt, eine geschichtliche Erscheinung in ihrem Geiste und Wesen aufzufassen; dazu aber reichte es nicht hin, nur bei demjenigen stehen zu bleiben, was den Kern und Mittelpunct bildet, sondern auch die Ausläufer und Endpuncte, die doch ihre Quelle in jenem haben und in denen manchmal hervortritt, was sonst keinen Ausdruck gefunden hat oder nicht zum Bewußtseyn gekommen ist, mußten mit in die Darstellung aufgenommen werden. Letzteres hat wirklich schon Karl Hagen in seinem Werke: „der Geist der Reformation und seine Gegensätze" gethan, aber mit ungebührlicher Vorliebe für die häretischen Richtungen und „mit krankhaft moderner Verstimmung gegen das positiv-christliche Element", während Hr. Schenkel mit eben so viel Gewandtheit als Sicherheit die Uebertreibungen, Einseitigkeiten und Gegensätze dazu zu benutzen weiß, die rechte Mitte der protestantischen Lehre in das gehörige Licht zu stellen.

Ein Grundgedanke, der sich durch das Schenkel'sche Werk hindurchzieht und ihm einen vorzüglichen Werth verleiht, ist der Unionsgedanke. Der Verfasser betrachtet beide Confessionen nicht sowohl wie Gegensätze als wie gegenseitige Ergänzungen, und in dieser Hinsicht besonders wünschen wir dem Werke ein fleißiges und gesegnetes Studium;

denn kein größeres Unheil könnte unserer ohnehin so zersplitterten und verkümmerten protestantischen Kirche kommen, als wenn es den wieder sich regenden Spaltungsgelüsten und Bestrebungen gelänge, das freilich etwas zu äußerlich und oberflächlich vollbrachte Werk der Einigung zu zerstören.

Der Plan des Werkes, den die Einleitung darlegt, ist ganz eigenthümlich und wird den Widerspruch finden, hat ihn auch schon gefunden, den der Verfasser erwartet. Dieser Plan ist aus der allgemeinen Ansicht des Verfassers vom Wesen der Religion und des Christenthums entsprungen. „Die Religion umfaßt das Gesammtbewußtseyn des Menschen. Es ist einseitig und unrichtig, darüber zu streiten, ob sie im Erkenntnißvermögen (Verstand), im Gefühle (Herzen), im Begehrungsvermögen (Willen) Wurzel und Sitz habe. Sie ist das Gesammtbewußtseyn von Gott, mithin das Bewußtseyn des Menschen von dem, was sein ewiges Wesen ausmacht, was ihn über das Thier hinaushebt und zum Menschen stempelt. Das ursprüngliche religiöse Bewußtseyn des Menschen bedarf aber der Entwickelung, und nach den drei Grundformen des menschlichen Wesens (Verstand, Herz, Wille) muß es eine dreifache Entwickelungsstufe desselben geben. Insofern das Bewußtseyn von Gott bloß dem Erkenntnißvermögen angehört, ist es ein abstractes, vorstellendes. Der Mensch denkt sich Gott und weiß von ihm als von seinem Gegensatze. Das ist die theologische Religion, die Religion der abstracten Vorstellung, der Phantasie und des Verstandes. Sie hat ihre erste Erscheinungsform am Paganismus, dessen Göttergestalten nichts Anderes als versinnlichte Abstractionen oder phantastische Vorstellungen von Gott sind. (Daß in dieser Ansicht vom Paganismus etwas Verfehltes sey, ist mit Recht gerügt worden; wir wollen uns aber nicht dabei aufhalten.) Auf der zweiten Stufe wird Gott concord für das Herz des Menschen und ist nicht mehr ein ihm fremder Gegensatz, sondern die Wahrheit seiner, aber nicht die Wirklichkeit

seiner, sondern eine Wahrheit, durch die er mit sich selbst in Zwiespalt tritt. Es ist dieß die anthropologische Religion, die Religion des Gewissens, die im Judenthum ihre Erscheinung gefunden hat. Die jüdische Religion ist die Religion des Schmerzes, der Unruhe und Sehnsucht. Aber gerade Schmerz und Sehnsucht treiben vom Zwiespalte zur Versöhnung. Der Mensch will sich Gottes bewußt werden als seines wirklichen, nicht bloß als seines wahren Wesens. Er will mit Gott eins werden, sein Wille will ein Wille mit dem göttlichen seyn (eine einseitig subjective Ansicht der Sache, in welche der Verfasser, der sonst so gern das Objective geltend macht, wider seinen Willen hineingerathen ist). Es ist das die theanthropologische Religion, die Religion der Freiheit oder freien Sittlichkeit, des Bewußtseyns der verwirklichten göttlichen Liebe, die christliche." „Aber diese drei Stufen wiederholen sich in der Entwickelung des Christenthums selbst. Seine früheste Erscheinung nach dem Erlöschen der urchristlichen Schöpferkraft war theologischer Natur, abstract, begriffsmäßig, unerquicklich (Streitigkeiten über den Logos, die Trinität u. s. w.). Mit Augustinus tritt die christliche Idee auf einer neuen Stufe auf. Das anthropologische Interesse drängt sich jetzt an der Stelle des theologischen vor in den Fragen über Erbsünde, Willensfreiheit, Gnade u. s. w. Das Mönchthum stellt zu gleicher Zeit die Religion des Schmerzes und der Sehnsucht dar. Eine neue Entwickelungsstufe nimmt mit Gregor VII. (?) ihren Anfang. Die Kirche stellt sich als die Versöhnung des Gegensatzes und Zwiespaltes dar (während jedoch das Mönchthum im Wachsthume begriffen ist und der Gewissensschmerz in den Flagellanten und ähnlichen Erscheinungen seinen höchsten Grad erreicht). Die anthropologischen Interessen treten vor den kirchlichen, wie früher die theologischen vor den anthropologischen zurück. Die Kirche herrscht, vor ihr muß die theologische Speculation verstummen, das Gewissen sich ihr

fügen; sie ertheilt Sündenvergebung und ist gleichsam der Theanthropos. Aber sie bringt die Versöhnung nur scheinbar zu Stande. Je mehr man sich dem Abschlusse dieser dritten Periode nähert, desto mehr wird man sich bewußt, daß die Kirche ihre Aufgabe nicht wirklich gelöst hat, daß ihre Herrschaft auf Unterdrückung, ihre Harmonie auf Täuschung beruht. Sie ist noch nicht die Kirche der gottmenschlichen Liebe."

„In der Reformation ist das Christenthum nochmals auf seine Wurzel zurückgegangen. Die christliche Idee taucht abermals in das erste Geheimniß ihres Ursprungs hinab, um das große Problem der Versöhnung des Menschen mit Gott, dessen Lösung ihr auf dem ersten Wege nicht gelungen war, auf einem zweiten zu Ende zu bringen. Der Protestantismus übernimmt fortan diese unermeßliche Aufgabe des religiösen Geistes."

„Aber die verjüngte religiöse Idee muß sich nochmals dem psychologischen Entwickelungsprocesse unterwerfen. Nach dem Reformationszeitalter wird die abstract-theologische Vorstellung nochmals herrschend. Erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts fängt das anthropologische Bewußtseyn an zu erwachen, indem sich zugleich die Subjectivität geltend macht. Da dieser nothwendige Entwickelungsgang von Vielen nicht verstanden wird, so wird das Wesen des Protestantismus bald als abstracte Theologie, bald als unendliche Subjectivität aufgefaßt. Aber wie das apostolische Zeitalter das Wesen der christlichen Idee, wenn auch verhüllt und im Keime, ganz und vollständig in sich trug, so trägt auch das Reformationszeitalter dasselbe Wesen, aber bereits aufgeschlossen und im Kampfe mit seinen Gegensätzen entwickelt, in sich, und in ihm durchdringen sich jene drei Momente der Theologie, Anthropologie und Theanthropologie. Darum muß das Wesen des Protestantismus in dieser dreifachen Gliederung erfaßt und verstanden werden, und sein Princip ist ein dreifaches. Das anthropologische

Princip ist natürlich zuerst entdeckt worden; das theologische konnte dem Forscher auch nicht entgehen, weil ihm ein anderthalbhundertjähriger Entwickelungsproceß entgegentrat; aber das dritte, das theanthropologische, liegt noch im verhüllten Keime der Reformationszeit. Bis auf diesen Tag hat es der Protestantismus nicht zu einer wirklichen Kirche gebracht."

Hienach zerfällt das Werk des Verfassers in drei Theile, den theologischen, anthropologischen und theanthropologischen. „Der erste stellt die objective Erkenntniß oder Offenbarungsquelle im Worte Gottes, Christo und im Sacramente dar; der zweite die Aneignungsbefähigung des menschlichen Subjects für das göttliche Object, wobei dem Worte Gottes, als dem objectiven Wahrheitsinhalte, die Sünde als der subjective Irrthum, Christo, als dem Mittelpuncte der göttlichen Liebesoffenbarung, der Glaube als der Mittelpunct der menschlichen Gottesempfänglichkeit, dem Sacramente, als dem Darstellungsmittel Christi, die Werke als die Darstellungsmittel des Glaubenslebens entsprechen. Gleichmäßig entspricht im dritten Theile die Idee des allgemeinen Priesterthums als Subject-Object der Menschheit in Gott der Idee der objectiven Wahrheit (im Worte) und des subjectiven Irrthums (in der Sünde), die Kirchenverfassung als Ausdruck für die gottmenschliche Persönlichkeit der Kirche der Person Christi und dem Glaubenssubjecte, und endlich der Cultus als das gemeinsame Thatleben der Kirche dem Sacramente und den subjectiven Glaubenswerken." Der Verfasser legt auf die Theologie des Protestantismus und zwar deren Voranstellung die größte Wichtigkeit. „Es ist ihm während seiner Arbeit recht klar geworden, daß die anthropologischen Fragen des Protestantismus nur dann richtig beantwortet werden können, wenn diese Beantwortung auf einer wahren und festen theologischen Grundansicht ruht; und die Gefahr der subjectiven Ver-

wilderung ist unvermeidlich, wenn die Erlösungslehre einseitig vom anthropologischen Standpuncte aus deducirt wird."

Aber hierbei drängen sich dem Referenten und gewiß auch andern Lesern gewisse Zweifelsfragen auf. Der Protestantismus ist bekanntermaßen auf anthropologischem Wege entstanden, und seine Hauptkraft liegt in der Gewissensfreiheit. War es nun nicht zweckmäßig, diesem Gange der Geschichte selbst zu folgen und das „Wesen" des Protestantismus auf diesem Wege aufzusuchen? Das theologische Interesse, wenigstens im engern Sinne des Wortes, war bei den Reformatoren so wenig überwiegend, daß sie die Festsetzungen der alten Concilien über die Person Christi und die Dreieinigkeit unverändert stehen ließen, und nur in Folge und Begleitung des Nachtmahlstreites auch ein Streit über die communicatio idiomatum entstand. Ferner: der Verfasser hat mit Recht die überwiegende Hervorhebung des theologischen Momentes als eine krankhafte Erscheinung bezeichnet und sieht als eine solche selbst das erste Entwickelungsstadium des Protestantismus im 16. und 17. Jahrhundert an: wie kommt es nun, daß er gerade für unsere Zeit, die dem alten theologischen Regimente entronnen zu seyn froh ist, wieder die Theologie und zwar in erster Stelle geltend macht? Ferner: gibt es denn noch für den Protestantismus eine Theologie, abgerissen von der Theanthropologie? ist nicht deren lebendiger Kern gerade das, was die Kirchenväter Theologie nannten, nämlich die Lehre von der Person Christi, wie wir denn nur durch den Sohn den Vater recht erkannt haben? und ist nicht die Theologie des Verfassers selbst fast ganz Theanthropologie, indem ihr Hauptgegenstand die Lehre von der Offenbarung Gottes in Christo ist? Er wird vielleicht antworten, die protestantische wie überhaupt die echtchristliche Theologie sey theanthropologische Theologie oder eine solche, die ihre Wahrheit und Bestimmtheit in der christlichen Offenbarung habe, und als solche habe er sie behandelt. Aber wurde die Theologie im

16. und 17. Jahrhundert anders behandelt, ohne daß sie darum im rechten Geiste getrieben wurde? Endlich: wie konnte der Verfasser seinen dritten Theil Theanthropologie nennen, da in demselben von Christo dem Theanthropos nicht gehandelt wird? Offenbar hat ihn die Vorliebe für die dialektische Dreitheiligkeit der Thesis, Antithesis und Synthesis dazu verleitet, seinem Werke diese Eintheilung und den Theilen diese Benennung zu geben. Aber diese Form kann darum nicht auf ein System der christlichen Glaubenslehre passen, weil die Synthesis schon im Principe desselben in der christlichen Offenbarung liegt.

Der Grundfehler einer „abstracten" Theologie liegt in nichts Anderem als darin, daß man nicht von der religiösen Erfahrung ausgeht, sondern sich allein dem Verstande und der Einbildungskraft überläßt. Diese Erfahrung kann aber in keinem andern Gebiete als in dem der vom Verfasser zurückgestellten Anthropologie liegen. In dieser liegt zugleich das Heilmittel für jede theologische Verirrung und Erkrankung, wie denn auch die Reformatoren in ihr das Heilmittel gegen das scholastische und hierarchische Unwesen gesucht und gefunden haben. Die Geschichte also nicht nur, sondern auch das echt wissenschaftliche Interesse hätte den Verfasser auf den anthropologischen Weg leiten sollen. Die subjective Verwilderung, welcher er durch eine objectiv-theologische Grundlage vorbeugen will, entsteht dadurch, daß das Subject ungläubig ist; zum Glauben wird man aber schwerlich durch eine vom subjectiven Interesse losgerissene Theologie, sondern am sichersten dadurch gebracht, daß die theologische Wahrheit dem Subjecte als seine eigene Wahrheit, als nothwendige Ergänzung und Heilung des subjectiven Lebensstandes nahe gelegt wird. Es ist aber auch eine arge Täuschung, zu glauben, es gebe eine reinobjective Theologie, und gleich in den ersten Paragraphen der Theologie unseres Verfassers zeigt sich die nothwendige Rückweisung auf das Subject.

Es sey dem Referenten erlaubt, hier ein Wort zu sagen von sich selbst und seinem neuesten dogmatischen Werke: „das Wesen des christlichen Glaubens, vom Standpuncte des Glaubens dargestellt," und es wird dieß um so weniger eine ungehörige Abschweifung seyn, als ich mich dabei vom Verfasser nicht abwende, welcher mein Werk in diesen Blättern angezeigt hat. Die höchste theologische Aufgabe, welcher ich meine beste Lebenskraft gewidmet habe, und worin ich mit Schleiermacher in der Hauptsache den gleichen Weg ging, die Aufgabe, die protestantische Theologie von der Herrschaft des logischen Dogmatismus zu befreien, suchte ich in diesem Werke in wissenschaftlich einfacherer und doch zugleich vollkommenerer Weise zu lösen, indem ich die Terminologie und den Formalismus (nicht, wie es Manchen geschienen hat, die Grundsätze) der nun einmal nicht in Gunst und Mode gekommenen und von Wenigen gekannten friesischen Philosophie bei Seite ließ und mich einer so viel als möglich allgemein verständlichen Sprache bediente. Gemäß dem Grundsatze, daß nur das Wirkliche das Wahre sey, ging ich überall von der Erfahrung des frommen oder gläubigen Subjects aus und ging überall nicht weiter, als eben diese Erfahrung reicht. Auf diese Weise, indem ich alles dasjenige bei Seite ließ, was nicht in die gläubige Erfahrung fällt, suchte ich das Wesentliche der christlichen Glaubenswahrheit festzustellen, und indem ich zugleich nach der synthetischen Methode überall von dem Einfachen zum Zusammengesetzten, von dem unmittelbar Gewissen zu dem davon Abgeleiteten, das seine Gewißheit in jenem hat, fortschritt, suchte ich die Glaubenswahrheit als in sich selbst gewiß darzustellen und über alle Zweifel hinauszuheben. Diese Haupttendenz des Werkes ist selbst von den freundlichsten und wohlwollendsten Recensenten, wohin Hr. D. Schenkel gehört, nicht genug beachtet, dagegen über die Fassung einzelner Wahrheiten manche Ausstellung und der ganzen Richtung des Verfassers der Vorwurf des Schwankenden,

Unzulänglichen, dogmatischer Blässe, einseitiger Subjectivität u. dgl. gemacht worden. Auch die mir befreundetsten Theologen und die anhänglichsten Schüler Schleiermacher's theilen das alte Vorurtheil für dogmatische Objectivität und suchen den theologischen Wagen mehr oder weniger in die alten Gleise zurückzulenken. Dahin gehört auch das von Manchen mit allzu raschem Beifall aufgenommene Wort Schelling's, daß es nicht eher zu einer protestantischen Kirche kommen könne, bis die protestantische Theologie fertig sey. Ist es denn so schwer, die einfache Wahrheit zu finden, die sich dem Glaubenslehrer auf jedem Schritte, den er thut, aufdringt, daß es keine Objectivität ohne das erkennende und anerkennende Subject gibt, und daß der einzig richtige Weg der der Sub-Objectivität ist? Ist es nicht unbegreiflich, daß man, während man über das Unersprießliche und Gefährliche einer „abstracten" Theologie einig ist, doch wieder auf den alten Weg zurücklenkt? Ich theile mit Hrn. D. Schenkel und andern gleichgesinnten Freunden den Wunsch, daß die objective göttliche Wahrheit des Evangeliums wieder zur öffentlichen und allgemeinen Anerkennung gebracht werden möge; aber der Weg, dieses zu bewirken, kann nur der seyn, das Zeitalter, das sich über diese Wahrheit hinweggehoben glaubt, von ihrer ewigen Gültigkeit und gerade ihrer Heilsamkeit für es selbst zu überzeugen, was nur auf anthropologischem Wege geschehen kann. Freilich auch nicht auf diesem durch die Kraft der Wissenschaft allein; denn kaum möchte sich irgend Einem die Nothwendigkeit verbergen, daß auf dem Wege der That im Leben selbst etwas oder vielmehr Vieles geschehen muß für die Wiedergeltendmachung der christlichen Wahrheit. Die Theologie kann und soll allerdings darauf hinweisen und vorbereiten; aber sie wird dieß gewiß mit mehr Erfolg dadurch thun, daß sie die unmittelbare Gewißheit der christlichen Wahrheit und deren unmittelbare Nothwendigkeit für das Leben herausstellt, als wenn sie sich in Aufführung objectiver Lehr-

gebäude gefällt, wobei es niemals ohne Willkür abgehen kann und wodurch eher Widerspruch hervorgerufen, als Ueberzeugung bewirkt wird.

Hr. D. Schenkel stellte sich nicht die Aufgabe einer rein historischen Darstellung des Protestantismus: sonst hätte dazu auch eine Berücksichtigung der intellectuellen sittlichen und ästhetischen Zeitbildung oder des ganzen Mediums, in welchem das Christenthum wieder von Neuem erschien, gehört. Er erkannte wohl, „daß vom Protestantismus ausgeschieden werden müsse Alles, was nur als fremde Zuthat, papistischer Ueberrest, falsche Consequenz, subjective Auffassung sich an ihn angehängt habe;" aber er versuchte diese Ausscheidung nur so, daß er „die Probe" machte, „was stichhaltig und dauerhaft sey, und was durch Selbstwiderspruch sich selbst wieder aufhebe," d. h. durch ein dialektisches Verfahren, wobei nach hegel'scher Art in der Geschichte selbst ein dialektischer Proceß nachgewiesen wird.

Daß der Verfasser auf seinen so lebendigen und ursprünglichen Geist einen Einfluß dieser alle Ursprünglichkeit tödtenden formalistischen Philosophie gestattet hat, ist sehr zu beklagen, und ohne diesen Einfluß wäre sein Werk gewiß viel besser gelungen.

Doch wir wollen es so hinnehmen, wie er es uns gegeben hat, und während wir dasjenige, was uns daran als Mangel erscheint, nicht verbergen, wollen wir mit Freude und Dank das viele Gute und Schöne darin anerkennen.

Der bis jetzt noch allein erschienene erste Theil, auf dessen nähere Beurtheilung wir jetzt eingehen wollen, enthält, wie gesagt, die Theologie des Protestantismus und handelt in drei Büchern vom Worte Gottes, von Christo, vom Sacramente.

Nach dem dialektischen Verfahren, das der Verfasser überall beobachtet und demgemäß vom Abstracten zum Concreten (nach hegel'scher Sprache) oder vom Unbestimmten zum Bestimmten fortgeht, beginnt er das erste Buch vom

Worte Gottes mit dem obersten theologischen Ansehen der heiligen Schrift, welchen vagen Begriff er dadurch zur Bestimmtheit fortführt, daß er ihm aus dem Bewußtseyn und der wirklichen Lehre der Reformatoren bestimmende Momente zubringt und so endlich bei dem Zielpuncte anlangt, als oberstes theologisches Princip des Protestantismus die Idee der göttlichen Liebesoffenbarung zu setzen. Es ist interessant zu sehen, wie er von jenem Ausgangspuncte zu diesem Ergebnisse gelangt, und wir wollen seinen Gang etwas beleuchten.

Zuvörderst fragen wir, mit welchem Rechte der Satz vom obersten Ansehen der heiligen Schrift an die Spitze des Systems kommt. Vielen wird dieß freilich nicht auffallen; denn es ist nur zu gewöhnlich, daß man die Dogmatik damit anfängt. Aber weder läßt sich ein geschichtlicher noch ein wissenschaftlicher Berechtigungsgrund dafür entdecken. Der Verfasser sagt freilich: „das ursprüngliche theologische Bewußtseyn des Protestantismus ruht auf der Anerkennung des obersten Ansehens der heiligen Schrift". Wenn er sagte: „das religiöse Bewußtseyn", so wäre die Falschheit dieser Behauptung in die Augen springend; denn sie hieße so viel, als hätten die Reformatoren nicht an Christum, sondern an die heilige Schrift geglaubt. Aber auch in ihrem theologischen Bewußtseyn nahm jenes Princip nicht die erste Stelle ein. Allerdings konnte unser Verfasser durch protestantische Bekenntnißschriften und dogmatische Systeme, welche das Ansehen der Bibel zu oberst stellen, veranlaßt werden, ihm die gleiche Stellung zu geben. Aber er hält sich ja sonst überall an die ersten und ältesten Vertreter des Protestantismus. Die Wissenschaft kann das Ansehen der heiligen Schrift nicht als erstes ursprüngliches Princip gelten lassen; denn man muß sich vom ursprünglichen Glaubensstandpuncte schon ziemlich weit entfernt haben, um zu diesem Principe zu gelangen. Mit Einem Worte: es ist das Princip der Polemik gegen den Katholicismus wir

gegen Häresie, nicht das Princip der Glaubenslehre; es war aber gewiß nicht die Absicht des Verfassers, den Protestantismus in seiner schiefen Stellung gegen den Katholicismus darzustellen.

Sodann leugnen wir, daß dieses Princip in der Unbestimmtheit, in welcher der Verfasser es zum Behuf seiner Methode aufführt, eine Stelle im ursprünglichen Bewußtseyn des Protestantismus einnimmt. Durch Mißverstand und Oberflächlichkeit ist es wohl öfter so genommen worden; aber ist es wissenschaftlich zweckmäßig, etwas als Princip voranzustellen, was mißverstanden werden kann und erst anderweit seine rechte Bedeutung und Bestimmung empfangen muß? Wir meinen auch hier einen übeln Einfluß der vom Verfasser angewendeten Dialektik zu erblicken.

Ein Hauptmoment in der dialektischen Fortbewegung der Lehre vom Ansehen der heil. Schrift ist nach geschehener Feststellung des Auslegungsgrundsatzes die Hinzunahme des innern Wortes zum äußern Worte. „Damit, daß dem Ausleger untersagt war, den Schriftinhalt nach den Gesetzen des endlichen Erkenntnißvermögens (der Vernunft) zu gestalten, war eine bloß negative Forderung ausgesprochen. Soll der Ausleger nicht eine bloße Maschine werden, so muß sein Auslegungsprincip auch positiver Natur seyn. Es muß noch etwas Höheres im Menschen geben als die Vernunft." Dieß ist der heilige Geist, d. h. derselbe Geist, der in der Schrift ist, von welchem Luther sagt, daß er im Ausleger seyn müsse, den Zwingli und Oekolampad auch das innere Wort nennen. „Dem Geiste, der die Schrift hervorgebracht, ist es einzig möglich, sein Product zu deuten: Gottes Geist im Menschen, der Geist der Wahrheit, ist der Auslegergeist, der den Wahrheitsstoff der Schrift mit sich in Uebereinstimmung bringt." So aber ist das Schriftprincip wesentlich modificirt, wie der Verfasser selbst sagt. Nur meint er, „diese Modification sey keine künstliche, gemachte, sondern eine natürliche,

nothwendige. Das theologische Princip des Protestantismus corrigirt sich selbst auf dem Wege dialektischer Entwickelung." Nein, Niemand als der Verfasser selbst hat es corrigirt in Gemäßheit seiner Methode; er hat es aber dadurch corrigirt, daß er dasjenige, was er zuerst hätte setzen sollen, erst hinterher nachgebracht hat. Bei Aufstellung des Schriftprincips war nämlich das Princip des Glaubens an Christum vorausgesetzt, und diese Voraussetzung ist jetzt nachgeholt worden. Der Glaube an Christum ist nicht ohne den heiligen Geist, welcher den Ausleger erleuchtet. Die Frage, ob der Geist ohne das Wort wirke, welche Luther verneinte, der Verfasser zu bejahen geneigt ist, beantwortet sich von unserem Standpuncte leicht: der Geist kann wohl ohne das Schriftwort wirksam seyn, aber nicht ohne das Wort des Evangeliums oder ohne die Predigt von Christo und den Glauben an ihn, welche beide von der Schrift unabhängig sind.

Mit dieser Modification des Schriftprincips ist zugleich die theologische Objectivität von der hinzutretenden Subjectivität des Auslegers durchbrochen. Denn dadurch, daß diese vom Geiste geläutert, erleuchtet und in Uebereinstimmung mit dem gemeinsamen Glauben aller wahren Christen gebracht ist, hört sie nicht auf, Subjectivität zu seyn; sie hat nur abgelegt, was sie trübte und vereinzelte. Es bewährt sich also, was wir vorher sagten, daß das wahre Princip der Theologie sub-objectiv sey.

Von hier geht der Verfasser weiter zur Feststellung des Unterschiedes zwischen heiliger Schrift und Wort Gottes, von welchem ungemein wichtigen Unterschiede sich in den Schriften der Reformatoren und in den Bekenntnissen Andeutungen, aber keine klaren Bestimmungen finden. „An dieser Stelle, darf man wohl sagen, hat der Protestantismus sich in seinem Wesen nicht begriffen; und doch wird er so lange nicht Anspruch auf vollkommene objective Gültigkeit seines Schriftprincipes haben, so lange die Begriffe Schrift und Wort

Gottes noch unvermischt (soll heißen: ungeschieden) gebraucht und nicht einmal Anstalten gemacht werden, der Unterscheidung auf die Wurzel zu kommen. Für die theologische Trägheit ist es allerdings bequem, den Schriftstoff unvermittelt hinzunehmen; für die theologische Gewissenhaftigkeit ist es aber Pflicht, nicht zu ruhen, bis die Scheidung möglichst genau vollzogen und alles menschlich Unstatthafte und Unreine aus dem reinen Golde der göttlichen Offenbarungswahrheit im Tiegel der Prüfung ausgeschieden ist." In der That goldene Worte!

Weiter bestimmt der Verfasser das Wort Gottes in der heiligen Schrift als Evangelium, d. h. Offenbarungsinhalt der göttlichen Liebe. Gewöhnlich nimmt man zwei Bestandtheile des göttlichen Wortes, Gesetz und Evangelium, an; und in der That kommt bei den Reformatoren das letztere gewöhnlich im Gegensatze mit dem erstern vor; der Verfasser aber zieht es vor, anstatt des Gegensatzes eine Ueber- und Unterordnung anzunehmen, und gewiß mit Recht, schon vom positiv-theologischen Standpuncte aus, insofern nach protestantischer (und paulinischer) Ansicht die Offenbarung der göttlichen Liebe älter als das Gesetz, so alt als die Welt ist. Darin, daß das Evangelium der hauptsächlichste und wesentliche Inhalt der heiligen Schrift sey, sind alle Stimmen der Reformatoren und Bekenntnisse eins, und nur darin ist eine Verschiedenheit, daß nach Luther die Offenbarung des Evangeliums abhängig vom Sündenfalle, nach Zwingli unabhängig davon, daß diesem die Erlösung und Beseligung des Menschen durch die göttliche Liebe ein ewiger Rathschluß Gottes ist. Aber dem Verfasser, welchem nach seiner gewiß richtigen Ansicht beide Confessionen stets in ihrer Grundeinheit erscheinen, ist dieser Unterschied kein wesentlicher, sondern hat seinen Grund in der Verschiedenheit des Standpunctes. „Luther geht von der geschichtlichen Thatsächlichkeit, Zwingli von der absoluten Idee der göttlichen Liebe aus, und beide haben insofern Recht,

als die göttliche Liebe eben so gut für Gott eine absolut=ewige als für den Menschen eine geschichtlich gewordene ist. Das heißt: die Offenbarung der göttlichen Liebe ist eine reale (historische) Thatsache und eine ideale (absolute) Nothwendigkeit. . . . Der Protestantismus, sofern er im Evangelium den Offenbarungsinhalt der Weltreligion erblickt, macht selbst den Anspruch darauf, die Weltreligion zu seyn, und ist weit über die beschränkte Anschauung der römischen Kirche hinausgegangen, die schon längst aufgehört hatte, mit ihrem abgeschwächten theologischen Bewußtseyn über den Apostel Paulus hinaufzureichen".

Auch vom wissenschaftlichen Standpuncte hat Hr. Schenkel Recht, wenn er das Evangelium über das Gesetz und als dieses mit in sich begreifend setzt. Denn wenn jenes die Versöhnung des Zwiespaltes ist, in welchen der Mensch durch Nichterfüllung von diesem verfallen ist, so muß es die höhere Einheit in sich tragen. So sagt Luther, Christus habe den ganzen Moses in sich, wenn auch Moses nicht den ganzen Christus.

Es herrscht aber in der protestantischen Theologie von Anfang an eine große Unklarheit und Verwirrung über das Verhältniß des Gesetzes zum Evangelium, und es war eine natürliche Nothwendigkeit, daß der antinomistische Streit entstand. Ob der Verfasser sich mit eben so vielem Glücke als Gewandtheit aus dieser Verwirrung herausgezogen hat, muß Referent bezweifeln. Er bestimmt nach Zwingli das Gesetz als den idealen Offenbarungsinhalt der göttlichen Liebe und das Evangelium als den realen. Findet man sich von dieser Bestimmung überrascht, so steigt die Verwunderung noch mehr, wenn man weiter sieht, wie der Verfasser damit in Einklang bringt, daß (was Luther besonders geltend macht) das Gesetz als Offenbarung des göttlichen Zorngerichtes erscheint. „Das Gesetz ist nicht sowohl eine Offenbarung des göttlichen Zornes als eine Offenbarung der göttlichen Liebe, die uns zu Gutem und

Heiligem bestimmte, aber die auch für den, der dieser Bestimmung nicht entsprechen kann, dadurch eine Offenbarung des Schreckens wird. Es offenbart uns die göttliche Liebe, wie sie für uns nicht seyn kann, wie wir sie nicht brauchen können: in ihm erscheint eine ideale Liebe, die zu den realen Verhältnissen der menschlichen geschichtlich gewordenen Zustände nicht paßt. Das Evangelium dagegen offenbart die göttliche Liebe, wie wir sie brauchen, wie sie für uns seyn muß, wenn wir uns ihrer getrösten sollen." Wie? die ideale Offenbarung soll unpassend und unbrauchbar seyn und der Realität nicht entsprechen? Was ideal ist, muß immer und ewig wahr und passend und gültig seyn. Sehr schön weiß auch der Verfasser die ewige Gültigkeit des Gesetzes, dessen Untrennbarkeit vom Evangelium und die Untrennbarkeit des letztern vom erstern zur Anerkennung zu bringen. „Trotz seines in der ersten Ausgabe der Loci gefällten Verwerfungsurtheils erkannte Melanchthon schon dort, daß das Evangelium in seiner Abgetrenntheit vom Gesetze eben so wenig richtig gelehrt werden könne, als das Gesetz in seiner Abgetrenntheit vom Evangelium. Luther gab im antinomistischen Streite dasselbe zu, und dennoch hören wir die Reformatoren immer nur von der tödtenden Kraft des Gesetzes, nie von der tödtenden Kraft des Evangeliums reden! Auch dieses muß, wenn es vom Wurzelboden des Gesetzes abgerissen wird, eine tödtende Kraft haben. Wie das Gesetz — die ideale Offenbarung der göttlichen Liebe — den Menschen dann tödtet, wenn es keine wirkliche Liebe für ihn wird, so tödtet das Evangelium — die reale Offenbarung der göttlichen Liebe — den Menschen dann, wenn er sich zum Ideale dieser Liebe im Gesetze nicht erheben kann. Erkennt der Mensch die real gewordene Liebe nicht, so wird er trostlos; erkennt er die ideale ewige Liebe nicht, so wird er gewissenlos."

Diese dem mosaischen Gesetze beigelegte Idealität beruht offenbar auf einem Mißverständnisse. Der Verfasser scheint

sagen gewollt zu haben, das Gesetz gehöre einem Zustande des religiösen Bewußtseyns an, wo die Erkenntniß weiter vorgeschritten ist als der Wille und mithin ein innerer Zwiespalt besteht; dieser Zustand gehört aber der verständigen Reflexion an. Sodann scheint sich in dieser „Idealität" des Gesetzes noch der Gedanke zu verbergen, daß es trotz seiner empirisch geschichtlichen Gestalt einen ewig gültigen Bestandtheil hat, wie denn in der dogmatischen Schulsprache der Protestanten der Begriff Gesetz auch allgemein gebraucht und Alles darin zusammengefaßt wird, was sonst in der Bibel sittlich-didaktischer, elenktischer und paränetischer Art ist. Man kommt aus der Verwirrung nur dadurch heraus, daß man die allgemeinen oder abstracten Begriffe Gesetz und Evangelium von den geschichtlichen des mosaischen Gesetzes und des eigentlichen christlichen Evangeliums und zugleich mit den Reformatoren die zwei verschiedenen Arten von Politia, administratio oder dispensatio, d. i. das alte und neue Testament, unterscheidet. So ergibt sich auch leicht das vom Verfasser ebenfalls unklar behandelte Verhältniß des ceremonialen und politischen Bestandtheiles des mosaischen Gesetzes zum sittlichen Bestandtheile. Nicht ohne den Schein willkürlicher Härte wird dem erstern aller theologische Gehalt abgesprochen, weil es weder eine ideale noch eine reale Offenbarung der göttlichen Liebe sey. Aber beide Bestandtheile sind so innig mit einander verwachsen, daß, wenn in dem einen keine solche Offenbarung ist, auch in dem andern keine ist. Wie das gebrochene und gefärbte Licht immer noch Licht ist, so ist auch in der theokratischen Gesetzgebung des alten Testaments selbst dasjenige, was so ganz die Farbe der Zeit und der Volksthümlichkeit trägt, nicht außer Zusammenhang mit der Offenbarung zu denken, obschon es für uns Christen keine Gültigkeit mehr hat.

Doch Referent erkennt die Nothwendigkeit, sich zu beschränken, und muß sich über die beiden folgenden Bücher kürzer fassen. Das zweite Buch führt uns in den Mittel-

punct des Systems. Der erste Abschnitt handelt vom historischen Christus, welcher der concrete Inhalt der göttlichen Liebesoffenbarung ist. „Das Wort Gottes predigen heißt Luthern nichts Anderes als Christum predigen. Wer verkennt den mächtigen Fortschritt, welchen der Protestantismus dadurch machte, daß er die Person Christi zum theologischen Mittelpuncte seines Systems erhob?" . . . „Die höchste theologische Bedeutung des historischen Christus stellt sich dar in seinem Erlösungstode, der, indem er den göttlichen Zorn als aufgehoben durch die göttliche Liebe darstellt, der Gipfelpunct der realen göttlichen Liebesoffenbarung ist. Der Tod Christi ist die weltgeschichtlich gewordene persönliche Einheit der idealen und der realen göttlichen Liebesoffenbarung, was gewöhnlich durch die sogenannte Genugthuungslehre dahin ausgedrückt wird, daß Christus der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan habe." Was das Verhältniß der anselmischen Genugthuungslehre zur protestantischen Versöhnungslehre betrifft, so darf man dem Verfasser ganz beistimmen, wenn er sagt, daß die Reformatoren dieselbe überwunden haben, wenn sie sich dessen auch nicht klar bewußt sind und noch zuweilen in die alten Vorstellungen zurückfallen. „Im Gegensatze zu Anselmus, der in Verkennung der absoluten Wesenseinheit Gottes das absolute göttliche Wesen in einen Doppelbegriff spaltet, erschaut Luther diese ursprüngliche Einheit als tiefen Liebesgrund.... Schlägt auch die juristisch-mathematische Anschauung hie und da durch, so ist doch die ethische, die der göttlichen Liebe, überall die vorherrschende." Inwieweit es aber dem Verfasser gelungen sey, den alten Genugthuungsbegriff auf seine reine Wahrheit zurückzuführen und dessen zugleich objective und subjective Bedeutung geltend zu machen, wäre der Gegenstand einer ausführlichern Beurtheilung, als der Raum verstattet. Den Punct, von welchem aus die Verwirrung, die über diese Lehre herrscht, zu lösen sey, hat Hr. D. Sch. richtig entdeckt: es ist die Unterscheidung zwischen

dem Wesen Gottes an sich in seiner absoluten Jenseitigkeit und dem Wesen Gottes für den Menschen in seiner historischen Diesseitigkeit. Nach des Referenten Meinung aber muß in die objective Ansicht der Versöhnung von diesem Gesichtspuncte aus die subjective dergestalt verschmolzen werden, daß die Wahrheit der einen die Wahrheit der andern ist. Der Mensch wird thatsächlich mit Gott versöhnt und hat zugleich das Bewußtseyn der Versöhnung. Bei dem Verfasser erscheint die subjective Geltung des Todes Christi neben der objectiven (§. 23.).

Sehr schön hat der Verfasser die Lehre von der thuenden Genugthuung zu behandeln gewußt. „Die theologische Bedeutung des Todes Christi vollendet sich erst darin, daß derselbe aus gottmenschlichem Leben entsprungen ist und gottmenschliches Leben erzeugt. . . . Je mehr der Protestantismus den historischen Charakter Christi wieder hervorhob, desto mehr mußte er auch dessen menschgewordene Persönlichkeit ins Licht zu stellen suchen, wogegen die römische Kirche darauf ausgegangen war, das echt Menschliche in ihm zu vernichten. . . . Dieses rein menschliche Leben ist aber zugleich ein gottmenschliches. . . . Erst als Gottmensch ist Christus die reale Offenbarung der göttlichen Liebe, wie dieselbe für den Menschen zur persönlichen Erscheinung kommen kann. . . . „Gott ist (sagt Luther) sonst auf alle Weise unbegreiflich, aber allein in dem Fleische Christi ist er begreiflich. . . . So siehest du in diesem Christo nichts als die höchste Lieblichkeit und Freundlichkeit." . . . Die Wundergabe ist zwar auch ein Moment des gottmenschlichen Lebens Christi, aber ein untergeordnetes. . . . Die allergrößten Wunder sind nach Luther die geistigen. . . . Christus als Lehrer offenbart uns den Geist, wie Christus als Wunderthäter die Kraft Gottes. . . . Es versteht sich aber von selbst, daß die Lehre Christi nicht nur an seinem gottmenschlichen Leben, sondern der Gedankenausdruck dieses Lebens selbst ist. Er ist, so wie er lehrt. Darauf

beruht die Realität seiner gottmenschlichen Erscheinung. . . . Die Identität zwischen Lehre und Leben hat Zwingli am schönsten hervorgehoben. . . . Nach Calvin wohnt die Fülle des göttlichen Geistes in Christo als eine Wurzel und ein Samenkorn des göttlichen Lebens für die Welt."

„Nach Anselm's Satisfactionstheorie war das Leben Christi, könnte man sagen, nur das Mittel, um den Tod Christi zu veranlassen, und hatte keinen Zweck in sich selbst.... Sobald aber einmal durch den Protestantismus die Vorstellung überwunden war, daß die Menschwerdung Gottes den äußern Zweck gehabt habe, einen in Gottes Wesen und Weltordnung hineingetragenen Widerspruch juristisch auszugleichen; sobald diese Menschwerdung als eine eben so nothwendige als in sich freie reale Offenbarung der göttlichen Liebe erkannt war: so war es gar nicht möglich, den Zweck dieser Offenbarung ausschließlich im Tode Christi zu suchen... Dieß führt uns zu der Behauptung, daß die leidende Genugthuung nur in ihrer Verbindung mit der thuenden theologische Autorität habe, d. h. daß der Tod Christi nur insofern ein welterlösender sey, als ein gottmenschliches Leben ihm vorangehe und nachfolge." Indessen findet hier eigentlich der Begriff der Genugthuung keinen Platz mehr, und uns wundert, daß der Verfasser denselben beibehält.

Gottmenschliches Leben erzeugt der Tod Christi nach unserem Verfasser einmal in Christo selbst vermöge seiner Auferstehung und Himmelfahrt, sodann auch außer Christo. „Als eine türkische und papistische Vorstellung bezeichnet es Luther, zu meinen, daß Christus müßig droben im Himmel sitze. Man solle und müsse vielmehr dafür halten, daß er stets bei uns sey und in uns wirke" u. s. w. Der Verfasser führt jedoch als Zeugnisse für diese Idee auch Stellen der Reformatoren und Bekenntnisse an, welche von der Nachfolge Christi und Nachahmung seines Exempels handeln, während hier die sittliche Vollkommenheit Christi nur als Gegenstand der gläubigen Anschauung zur Sprache kommen kann.

Wie immer weiß der Verfasser auch hier den richtigen Punct hervorzuheben, wo ein Widerspruch gegen den herrschenden Lehrbegriff möglich ist und auch wirklich stattgefunden hat. Am Ende dieses Abschnittes zeigt er die „Berechtigung der Opposition, gegen die ausschließliche theologische Geltendmachung des Todes Christi zu protestiren, welche sie aber durch einseitige Ausschließung dieses Todes vom Erlösungswerke mißbraucht." — „Aber auch innerhalb der Mitte wurde das Bedürfniß gefühlt, als letztes und höchstes Resultat der Erlösung die Einpflanzung gottmenschlichen Lebens in die Menschheit nachzuweisen, welches A. Osiander that, ohne jedoch wie die Männer der Opposition die leidende Genugthuung zu verwerfen." Die Lehre dieses Mannes behandelt der Verfasser mit Liebe und meint seinen Fehler darin zu finden, daß er das Anthropologische mit dem Theologischen vermenge, während er doch richtig die reale Liebesoffenbarung Christi theologisch herstellen wolle.

Unter der Rubrik der ideale Christus handelt der zweite Abschnitt von der sogenannten Gottheit Christi. „Der lutherische Protestantismus läuft Gefahr, eine derartige concrete Gegenwärtigkeit der göttlichen Natur im Menschen anzunehmen, daß die menschliche Natur auf ein Minimum zurückgedrängt oder zum Verschwinden gebracht, d. h. der historische Christus durch den idealen verdunkelt, selbst vernichtet werde." — „Umgekehrt läuft der reformirte (schweizerische) Protestantismus die entgegengesetzte Gefahr, die Selbständigkeit der menschlichen Natur Christi in ihrem Verhältnisse zur göttlichen so ausschließlich zu behaupten, daß die menschliche Natur mit der göttlichen in der Person Christi gar nicht eins, d. h. der historische Christus vom idealen abgelöst wird, so daß wohl ein idealer und historischer Christus zurückbleibt, aber kein solcher entsteht, der die reale Einheit des idealen und historischen in einer und derselben Person darstellte." Nachdem der Verfasser den speculativen und mystischen Ausweg (Frank's und Schwenkfeld's),

um diese Gefahren zu umgehen, und die Unzulänglichkeit desselben gezeigt hat, gibt er „den entsprechenden Ausdruck" für die Idee der Gottmenschlichkeit Christi.

„Calvin ist auf der richtigen Fährte (indem er nämlich die höhere Einheit der beiden Naturen in der einen Person festhalten will); aber er hat das eigentliche Geheimniß der Idee der Gottmenschlichkeit Christi noch nicht entdeckt, weil er noch nicht dessen sich ganz bewußt ist, daß die beiden Naturen, um in einer Person wirklich zusammenzugehen, ihre abstracten Gegensätze zu einander aufgeben müssen.... Anstatt anzuerkennen, daß ein menschgewordener Gott sich den Beschränkungen der menschlichen Natur unterworfen haben müsse, fand man es verkehrterweise eher in der Ordnung, daß die menschliche Natur sich zur Unerfaßlichkeit der göttlichen erweitert habe. Man glaubte, mit Einem Worte, noch nicht recht an die Realität der Menschwerdung Gottes. . . . Es erschien — so tief war man noch in den abstract-theologischen Gottesbegriff verstrickt — als eine Majestätsbeleidigung gegen Gott, ihn so ganz als einen diesseitigen wirklich menschgewordenen zu betrachten, daß er etwas von den abstracten Eigenschaften seiner Jenseitigkeit hätte abgeben müssen. . . . Der Protestantismus hat in seinen ursprünglichen Repräsentanten die Idee der Gottmenschlichkeit Christi noch nicht in ihrer Realität zu erfassen vermocht. . . . Er muß aufhören, die sogenannten beiden Naturen oder das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen als Widersprüche zu fassen. Aus den Widersprüchen muß er Gegensätze werden lassen, in welchem gegensätzlichen Verhältnisse das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen allerdings zu einander steht; denn nur der Gegensatz, aber nicht der Widerspruch läßt eine Vereinigung durch dialektische Ueberwindung in einem dritten Höhern zu." Aber wir fürchten, der Verfasser täusche sich selbst, wenn er das Räthsel auf diesem Wege, nämlich dem Wege des Verstandes, lösen zu können glaubt. Das

absolute Wesen Gottes wird nie in diese dialektische Synthese eingehen; auch wird die Idee der Abhängigkeit von Gott durch die der Freiheit in Gott, vermöge deren „der Mensch Gott, wenn auch außer ihm, doch zugleich in sich selbst als sein eigenes Wesen weiß und hat," niemals aufgehoben, wie denn Christus selbst diese Abhängigkeit von Gott in sich trug und immerfort aussprach. In diesem Puncte will uns scheinen, daß die hegel'sche Philosophie nicht bloß auf die Methode, sondern selbst auf die Denkweise des Verfassers Einfluß gewonnen und ihn verhindert hat zu erkennen, daß die Idee der Gottmenschlichkeit Christi ihre volle Bedeutung allein für den Glauben hat, und daß der Verstand dieselbe nur annähernd zum Bewußtseyn bringen kann, indem er zeigt, daß diese Gottmenschlichkeit ihre hauptsächliche Wahrheit im sittlich-religiösen Charakter hat.

Indem wir die Dreieinigkeitslehre, welche der Verfasser noch in den drei letzten Paragraphen dieses Abschnittes behandelt, vorbeilassen und nur mit Vergnügen bemerken, daß er sich auf dem sichern Boden der Offenbarungswirklichkeit fern von speculativer Jenseitigkeit zu halten gewußt hat, wollen wir noch auf das dritte Buch vom Sacrament einen Blick werfen und sehen, mit welchem Rechte diese Lehre in die Theologie gezogen ist.

„Daß die Bedeutung des Sacraments eine wesentlich theologische ist, geht aus dem Verhältnisse hervor, in welches dasselbe von Anfang an zum Worte Gottes tritt." Aber nicht Alles, was in Verhältniß zum Worte Gottes steht oder in demselben begründet ist, kann darum einen Bestandtheil der Theologie bilden. — „Das Wesen des Sacraments beruht auf einer eigenthümlich realen Verbindung des Wortes Gottes mit dem äußern Zeichen, wodurch das Wort Gottes eine Wirkung hervorbringt, welche ihm ohne dieses Zeichen hervorzubringen unmöglich wäre. Diese Wirkung besteht aber darin, daß es in sinnlich-geistiger, d. h. gottmenschlicher Weise die reale Liebesoffenbarung in Christo als eine blei-

der Geist muß das Sacrament deuten. In seiner äußern Verknüpfung von Wort und Zeichen ist es etwas Loses. Der Geist muß das Band werden, welches Wort und Zeichen zusammenbringt." Was kann aber dieser Geist Anderes seyn als der Glaube? — Referent muß diesen Sacramentsbegriff und die demselben geliehene Stelle in der Theologie für eine Verirrung erklären, von welcher der geistvolle und wahrheitliebende Verfasser früher oder später zurückkommen wird. Demungeachtet enthält dieses Buch vom Sacramente sehr viel Treffliches, insbesondere eine sehr geistreiche Gegeneinanderstellung der verschiedenen Ansichten der Reformatoren. Ueberhaupt ist das ganze Werk, wenn auch nicht ein Jeder mit allen Ansichten und Urtheilen des Verfassers übereinstimmen wird — wem möchte es zumal in unserer Zeit gelingen, etwas aufzustellen, was nicht Tadel und Widerspruch fände? — der allgemeinen Beachtung und des fleißigsten Studiums werth, und man darf hoffen, daß es sehr viel zur Belebung des positiv theologischen Sinnes und zum Wiederaufbaue der protestantischen Theologie beitragen wird.

Diese Anzeige war vollendet, als Referent den zweiten Band des Werkes: die anthropologischen Fragen. XXIV. 592 SS. in die Hände bekam. Wenn wir aber auch Zeit und Muße hätten, schon jetzt auf denselben einzugehen, so würde es doch zweckmäßiger seyn, in einem (so Gott will) später zu liefernden Artikel die Anzeige desselben mit der des dritten Bandes zu verbinden, um dann ein Urtheil über das Ganze fällen zu können. Die geharnischte Vorrede des zweiten Bandes, in welcher der Verfasser sich gegen die von seinen Recensenten gemachten Ausstellungen vertheidigt, trifft zum Theil auch unsere Anzeige, insofern sie ähnlichen Tadel wie frühere Anzeigen enthält. Die prüfenden Leser mögen urtheilen!

W. M. L. de Wette.

2.

Geschichte der akatholischen Kirchen und Secten in Großbritannien. Von D. Georg Weber, Hauptlehrer an der höhern Bürgerschule in Heidelberg. Ersten Theiles erster Band. Die Lollarden und der destructive Theil der Reformation. Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann. 1845. XVI und 675 SS.

Es gibt wohl kaum einen Freund gründlicher geschichtlicher Studien, der nicht das Bedürfniß einer dem heutigen Stande der Wissenschaft entsprechenden Gesammtbearbeitung der Kirchengeschichte der englándischen Reiche schon lebhaft empfunden hätte. Wer je in den Fall kam, von der einzigen neuern Bearbeitung dieses Stoffes in Deutschland, dem dürren Buche von Stäudlin, Gebrauch machen zu müssen, wird von diesem Bedürfniß zu reden wissen. Aber selbst die englische Litteratur, so reich sie theils in historischer Hinsicht überhaupt, theils an gründlichen kirchengeschichtlichen Monographien und andern Vorarbeiten im Besondern ist, füllt diese Lücke für uns und sich nicht aus. Nicht nur hat der Verfasser vorliegenden Werkes dieß in einer Charakteristik der englischen Kirchengeschichtschreiber in A. Schmidt's geschichtlicher Zeitschrift dargethan, sondern es geht auch aus dem merkwürdigen Umstand hervor, daß das genannte Werk von Stäudlin bei aller seiner Dürftigkeit gleichwohl einer Uebersetzung ins Englische werth geachtet werden konnte. Für uns Deutsche aber hat die Kirchengeschichte Großbritanniens nicht bloß den Reiz des rein wissenschaftlichen Interesses, sondern die genauere Kenntniß der Partien seit der Reformation gewinnt für uns eine immer wachsende praktische Bedeutung. Wir wollen hier nicht weitläufig seyn über die mehrfachen, aber auch bereits neuerdings wieder ziemlich verschollenen Pläne, das deutsche Kirchenwesen

nach anglikanischen Mustern zu gestalten. Gewiß ist es in diesem Betracht von der äußersten Wichtigkeit, die Bedingungen der Entstehung und Verwirklichung eines so eigenthümlichen und merkwürdigen Institutes wie die anglikanische Staatskirche auf seinem heimischen Boden historisch aufs Genauste zu verfolgen. Auch der Verfasser kommt in der Vorrede darauf zurück. Aber wie er ausdrücklich erklärt, daß seine Arbeit unabhängig von jener Art Anregungen entstanden sey, so suchen auch wir das praktische Interesse des hier in Rede stehenden geschichtlichen Stoffes auf einer andern Seite. Das britische Kirchenthum ist nämlich nicht nur während des Mittelalters auf höchst frappante Weise sowohl Parallele, als Vorläufer deutscher Entwickelungen, sondern es hat auch seit der Reformation ohngeachtet der nicht bloß scheinbar von der unsrigen sehr verschiedenen Richtung, die es im Ganzen einschlug, die Phasen, durch welche der deutsche Protestantismus hindurchging und noch wird hindurchgehen müssen, im Einzelnen auf die bedeutungsvollste und lehrreichste Weise anticipirt. Während bei uns der reformatorische Trieb überwiegend die Richtung auf das theoretische Gebiet der Theologie nahm, verwirklichte er sich allerdings in Britannien eben so überwiegend in praktisch-kirchlichen Gestaltungen. Und dieß begründet gewiß einen durchgreifenden Unterschied. Allein die Gesammtrichtung der Dinge in Britannien verhinderte doch keineswegs, sondern brachte es ganz eigentlich mit sich, daß dort Regungen auch auf dem Gebiete der Lehre hervortraten, welche, vielen der unsrigen wesentlich gleichartig, doch bei uns erst weit später eine Existenz und Consolidation erlangten. Wir erinnern nur an das Quäkerthum, die Freidenkerei, den Socinianismus, die latitudinarische Theologie, den Puseyismus u. A. Daneben steht nun auf dem praktischen Gebiete das englische Staatskirchenthum mit seiner aristokratischen Haltung, seinen katholisch-hierarchischen Formen, gewaltigen Krisen und ihrer Bedingtheit durch eben so viel politische, als religiöse An-

kirche; ihm dicht zur Seite die schottische Nationalkirche mit ihrem schroffen Calvinismus, puritanischen Gesetzeseifer und ihrer demokratischen Unruhe; endlich beiden gegenüber die ecclesia pressa des Dissenterthums, die independente katholische Volkskirche in Irland, die gleiche protestantische in allen drei Reichen, repräsentirt durch die mannichfaltigen Secten, in denen sich von der unfreiesten, positivsten bis zur lustigsten, negativsten fast jede Art von religiöser Schattirung und Potenz genossenschaftlich geformt, durch- und ausgelebt hat, jede nur mögliche Verfassungsform des protestantischen Princips durchexperimentirt worden ist. Rechnen wir zu allem diesem noch die stets charakteristisch hervortretende Neigung alles britischen Kirchenthums, sich in der Mannichfaltigkeit seiner Formationen wetteifernd mehr als politisch-sociale, denn als rein geistige, namentlich intellectuelle Macht zu bethätigen, seinen Trieb an die verschiedenen Schichtungen des National- und Gesellschaftskörpers, an die Wandlungen des politischen Princips in einem seit Jahrhunderten freien, öffentlichen Staatsleben eng anzuschließen, sich an jeder Krise des letztern innig zu betheiligen, allen Strömungen des Nationalgeistes auf dem Fuße zu folgen: so ist leicht zu ersehen, wie noch viel mehr auf diesem praktischen Gebiete das brittische Kirchenthum wahre und irrthümliche Entwickelungen anticipirt hat, denen wir großentheils in Deutschland erst entgegengehen, und wie uns seine Geschichte einen reichen Schatz von Erfahrungen bietet, die wir zur Belehrung und Warnung wohl benutzen sollten. Im Besondern dürfte ein ernstes Studium dieser Geschichte manchen unserer kirchlichen Modeschwindeleien gegenüber als ein heilsames Correctiv sich erweisen, wenn anzunehmen wäre, daß geschichtliche Belehrungen gerade bei denen Eingang finden, denen sie am nöthigsten thäten.

Jedenfalls ist es als eine günstige Fügung zu betrachten, daß gerade in unserer Zeit ein Mann wie Hr. D. Weber sich der schwierigen Aufgabe unterzogen hat, die Ge-

schichte des protestantischen Kirchenthums in Großbritannien zu schreiben. Seine kürzere Geschichte des Calvinismus in Genf und Frankreich hatte bereits seinen Beruf zum Forscher in diesen Gebieten hinreichend documentirt, bevor er sich dieser umfassendern Aufgabe zuwendete. Und nach unserem Dafürhalten hat er sie, so weit das Werk vorliegt, trefflich gelöst. Der solideste Fleiß, die umfassendste Benutzung der Quellen, das redlichste Streben, sich in die Mitte der erzählten Begebenheiten und Zustände zu versetzen, aus ihnen heraus einen unbefangenen, nüchternen Standpunct der Beurtheilung zu gewinnen, tritt überall hervor. Dabei ist ihm die übersichtliche Gruppirung des geschichtlichen Stoffes vorzüglich gelungen; die natürlichen Fäden, an denen die Begebenheiten verlaufen, treten aus dem oft dichten Gewirre derselben deutlich hervor; passende Rückblicke auf das Vorhergehende vermitteln den Uebergang zum Folgenden und halten die Massen einheitlich zusammen. Die Sprache ist einfach und ungekünstelt; die Diction dürfte oft etwas belebter seyn. Daß der Verfasser nicht Theologe ist, wie er selbst bekennt, kann gerade bei einem Stoffe wie der Kirchengeschichte Großbritanniens am wenigsten zu einem ungünstigen Präjudiz gereichen. Es werden dafür wenigstens eben so viele allgemein geschichtliche und politische Befähigungen erheischt, als eigentlich theologische. Indessen machen sich doch hie und da einzelne Mängel bemerklich, die in einer nicht immer hinreichenden theologischen Orientirung des Verfassers ihren Grund haben. Ob letztere dem Werke zum wesentlichen Nachtheile gereichen werde, wird sich jedoch erst bei den folgenden Bänden bestimmter herausstellen.

Nach dem Plane des Verfassers soll das Ganze aus vier Bänden bestehen, wovon die beiden ersten das Reformationszeitalter bis zum Tode der Königin Elisabeth oder die Entstehung der englischen und schottischen Staatskirche behandeln, die beiden letzten die Kämpfe innerhalb derselben und die Schicksale der ausgeschiedenen Secten und

Religionsparteien bis auf unsere Tage darstellen sollen. Weil der Verfasser nach seinem Plane auch die antihierarchischen Bestrebungen des Mittelalters und manche Secten der Folgezeit, die nicht eigentlich einen positiv protestantischen Charakter haben, mit in seine Darstellung aufnehmen mußte, hat er wahrscheinlich den sonst etwas auffallenden Titel: „akatholische Kirchen und Secten" gewählt. Der vorliegende erste Band aber umfaßt nun in einer Einleitung (S. 1—210.) das kirchliche Mittelalter Englands und die Zeiten vor dem kirchlichen Schisma Heinrich's VIII. Darauf folgt im ersten Buche: die Geschichte der Entstehung des Schisma's in der englischen Kirche (S. 213—364.); im zweiten Buche: das Schisma in seinen destructiven Wirkungen (S. 367—462.); im dritten Buche: Organisationsversuche der englischen Kirche; Heinrich's VIII. Zwingherrschaft bis auf seinen Tod (S. 465—590.); im vierten Buche: die kirchlichen Vorgänge in den übrigen Theilen des großbritannischen Insellandes, d. h. die Zustände von Wales, Irland und Schottland vor der Reformation und die ersten Anfänge der letztern daselbst (S. 593—652.). Die einzelnen Bücher zerfallen wieder nach zweckmäßiger Abtheilung in einzelne Kapitel und Paragraphen, mit steter Quellenangabe, auch — wo es nöthig schien — mit wörtlichen Quellenexcerpten.

Ein tieferes Eingehen auf den Detail des reichhaltigen Werkes, sey es kritischer oder auch nur referirender Art, verbieten uns die dieser Anzeige gesteckten räumlichen Grenzen. Wir werden uns daher auf die Hervorhebung einiger Hauptsachen beschränken und um so mehr nur an die Einleitung einige kritische Bemerkungen anknüpfen, als wir in den folgenden Büchern an der den Begebenheiten Schritt für Schritt mit größter Genauigkeit und nüchternsten Unparteilichkeit folgenden Darstellung des Verfassers verhältnißmäßig wenig Stoff zu dergleichen gefunden haben.

Es ist uns aufgefallen, daß der Verfasser im Eingange seiner Darstellung neben den Zügen, die dem angelsächsischen

Katholicismus mit dem damaligen abendländischen Kirchenthum überhaupt gemeinsam sind, nicht dasjenige Moment in seiner maßgebenden Bedeutung bestimmter hervorgehoben hat, welches für die nachfolgende Entwickelung der Kirche Englands offenbar das grundbestimmende, gewissermaßen das Schicksalsmoment ist, nämlich die unmittelbare Stiftung und fortwährende Leitung durch Rom. Der Verfasser erörtert zwar gründlich, wie während der angelsächsischen Periode über Könige und Volk der Klerus ein unverhältnißmäßiges Uebergewicht erlangte, wodurch England zu einer Art von Kirchenstaat wurde. Aber erklärt finden wir diese Erscheinung keineswegs, wenigstens nicht entfernt befriedigend durch den Umstand, daß die Geistlichen die einzigen Schriftsteller der Zeit waren, somit Ruhm und Schande von ihrem Beifall und ihrer Abneigung abhing und Jeder sich daher beeilte, den erstern zu erlangen (S. 10.); eben so wenig durch die bloß nachträgliche Bemerkung (S. 27.) über die Theilnahme der Geistlichen an der weltlichen Jurisdiction. Hier wäre wohl vor Allem an die Erscheinung zu erinnern gewesen, daß in allen germanischen Staaten die Kirche mehr oder minder in ein ähnliches Verhältniß zur Staatsgewalt eintrat. Die Ursache war, daß während des zerfallenden Imperatorenreiches die Kirche in den Besitz eines großen Theiles der Civilgewalt gelangt war. Als nun die noch rohen deutschen Völker auf den Trümmern jenes Reiches ihre neuen Staaten gründeten, brachte ihnen die Kirche nicht nur die Reste der alten Bildung zu, sondern gewann auch als Inhaberin der Traditionen römischer Staatskunst den Sieg über den rohen Kriegsmuth der Barbaren. In diesem Uebergewichte politischen Verstandes sowohl als sonstiger höherer Bildung lag der Grund ihrer Herrschaft, und nicht der schwächste Beweis für die Richtigkeit dieser Ansicht liegt darin, daß die arianische Form, in welcher die überwiegende Mehrzahl der Germanen das Christenthum ursprünglich überkam, entweder überall rasch verdrängt wurde von der

katholischen, welcher allein oder vorzugsweise jene höhere Bildung eigen war, oder alle die Staaten, die, wie der ostgothische, burgundische und vandalische, beim Arianismus verharrten, auch ein frühzeitiges Ende nahmen. Bei den ursprünglich katholischen Franken, wie bei den vom Arianismus zum Katholicismus frühzeitig übergetretenen Longobarden und Westgothen findet sich nun zwar das geistliche Element in seinem Eingreifen ins Politische sehr ungleichmäßig entwickelt und nur die letztern bieten in Rücksicht auf Klerokratie eine Parallele zu den Angelsachsen. Aber bei den Franken erklärt sich die Ermäßigung der Klerokratie genügend aus der überwiegenden Masse noch durchaus heidnischen Volkstheile, welche der fränkische Staat diesseits des Rheines in den Alemannen, Thüringern u. a. noch während der ganzen merowingischen Periode in sich schloß und die dem Staate eine Innenentwickelung im obigen Sinne nicht verstattete. Bei den Longobarden aber hemmte diesen Entwickelungsproceß das zu nahe politisch nachbarliche Verhältniß zu Rom, indem das politische zu oft und stark das kirchliche Interesse durchkreuzte und weder den Staat je zu jener unbefangenen Hingebung an den Klerus, noch letztern zu jener Devotion gegen Rom gelangen ließ, durch welche sich Westgothen und Angelsachsen in der Geschichte bemerklich machen. Nur in diesen entferntern, insularisch und peninsularisch abgeschlossenen Reichen eröffnete sich für den katholischen Klerus und für Rom ein Raum unbeschränkten Waltens, kam eine völlige Aufnahme des Staates in die Kirche zu Stande. In beiden begegnen uns die gleichen Erscheinungen von mönchischen Königen oder Königsherrschaft übenden Mönchen, die dem angelsächsischen wie dem westgothischen Staate eigen ist und den endlichen Ruin beider herbeizuführen am meisten beitrug. Dieses fortdauernde unmittelbare Unterstelltseyn unter Rom und die Vorherrschaft des klerikalischen Princips erhellt aber nicht bloß aus der Reihe von neun angelsächsischen Königen, die sich im

Laufe zweier Jahrhunderte in die Klosterzelle zurückzogen, nicht bloß aus dem Bestehen eines angelsächsischen Seminars in Rom, sondern auch aus der Art von Ergebenheit, welche die zahlreichen angelsächsischen Missionäre in Deutschland, wie Willibrord, Winfried, Gregor von Utrecht, später der gelehrte Alcuin, dem römischen Stuhle bewiesen; ferner aus dem von König Ethelwolf dem Klerus 854 ertheilten überaus günstigen Freibriefe, der Stiftung einer selbst für jene Zeiten ungewöhnlichen Anzahl von Klöstern, den enormen Güterschenkungen der Könige an die Kirche, dem Peterspfennig und dem Umstand, daß in England schon gegen Ende des zehnten Jahrhunderts durch eine römische Bulle jene wichtige Maßregel durchgesetzt werden konnte, welche den Kitt des hierarchischen Systems bildet, nämlich die Einführung des Priestercölibats.

Zwar fuhr Rom fort, in seinem Verhältnisse zur angelsächsischen Kirche sich mit jener klugen Condescendenz zum Nationalen zu benehmen, die sich schon in Gregor's des Großen Missionsinstruction an Augustin erkennen läßt und die wir es ebenfalls wieder in Spanien und gewissen Grenzdistricten beobachten sehen, über welche die Curie mit den Patriarchen von Konstantinopel in Streit lag. Es gestattete den Gebrauch der Landessprache beim Gottesdienst. Seine Herrschaft war so ziemlich eine patriarchalisch milde, schonende. Aber auch England sollte die strittere Entwickelung, welche unterdessen das römische Princip auf dem Continent erfahren hatte, kennen lernen. Treffend zeigt der Verfasser, wie dieß durch eine Wendung der Dinge herbeigeführt ward, von der man eher eine Befreiung Englands aus den Banden Roms hätte erwarten sollen. Seit der normännischen Besitznahme besetzte nämlich Wilhelm der Eroberer theils aus politischen Gründen, theils aus Vorliebe die wichtigsten englischen Pfründen mit normännischen, aus Frankreich herübergezogenen Geistlichen. Durch sie wurden die Ueberlieferungen des alten angelsächsischen Kirchen-

thums verdrängt und die Kirche Englands besonders unter den Auspicien des berühmten Erzbischofs Lanfranc von Canterbury zu jener Conformität mit der lateinischen Kirche des Continents gebracht, an welche man in Frankreich bereits gewöhnt war. Auch in der Folge trug der Gang der normännischen Regierungspolitik gerade durch die Maßregeln, durch welche er des klerikalischen Princips Herr zu werden trachtete, am meisten dazu bei, das römische System zu befestigen. Der von den nur selten in Gesinnung edeln, an Charakter bedeutenden Königen frei gewählte höhere Klerus wurde durch die Ungerechtigkeiten und Bedrückungen jener um so stärker auf die römische Seite hinüber gedrängt. So konnte es dem berühmten Anselm von Canterbury, begünstigt durch die von den Kreuzzügen hervorgerufene Zeitstimmung, gelingen, den Königen 1166 das von Wilhelm einst selbst einem Gregor VII. gegenüber fest behauptete Investiturrecht in der Hauptsache wieder abzuringen. Auch die folgenden Könige waren mit den gleichen Bestrebungen nicht glücklicher, wie der Streit des wackern Heinrich II. mit Thomas Becket und die Schicksale des elenden Johann ohne Land beweisen. Seine Tyrannei brachte es dahin, daß England nun förmlich ein Lehen des römischen Stuhls wurde. In der magna charta, die vom Volke diesem König abgezwungen wurde, erlangte England zwar die Grundlage seiner nachmaligen freien Staatsverfassung, aber auch die Hierarchie eine Unabhängigkeit, welche nichts mehr zu wünschen übrig ließ. Die Folgen der Siege, welche Rom in England davon getragen, zeigten sich in ihrer schrecklichsten Gestalt besonders unter Heinrich III. Unter diesem kraft- und charakterlosen König erduldete England den schwersten Druck und die furchtbarsten Erpressungen sowohl von Seiten des Königs und seiner fremden Günstlinge, als von Seiten des Papstes und seiner italienischen Creaturen, welche die einträglichsten Stellen der englischen Kirche füllten. Zu dem Aufwand, den der Kampf mit den Hohenstaufen, die Hofhaltungen

der Päpste im 14. und 15. Jahrhundert erforderten, wurde vor Allen England durch italienische, vom Papste gesendete Wucherer aufs schamloseste gebrandschatzt. Früher als anderwärts und nachdrücklicher beginnen in Folge dessen aber in England auch die Reactionsbestrebungen wider das päpstliche System. Sie gelingen aber nur, indem der Klerus, jetzt in seinen Interessen selbst durch Rom bedroht, unter den Eduarden sich wieder enger an König und Nation anschließt. So wird schon im 13. Jahrhundert der Peterspfennig reducirt; dann werden die übrigen Geldforderungen Roms an das Reich, Provisionen, Reservationen ermäßigt. Später gibt sich diese Reaction zu erkennen in den antihierarchischen Regungen des im 14. u. 15. Jahrhundert durch die Könige selbst erhobenen und mächtig emporstrebenden dritten Standes, durch die polemische Richtung der spätern Scholastik in Okkam und Wycliffe's Reformationsversuche.

Weniger befriedigend als die Zeichnung der kirchlich-politischen Verhältnisse Englands im Mittelalter ist des Verfassers Charakteristik einzelner Partien des geistigen Lebens ausgefallen. Was zunächst von S. 55. an folgt, ist theils zu vag und oft nicht frei von innern Widersprüchen, theils entschieden irrig. Er schildert die ersten Jahrhunderte des Christenthums und das, was die altbritische Kirche von ihrem Charakter an sich trug, viel zu frei von dogmatisirendem Interesse, vorlauter Speculation und gesetzgebendem Autoritätswesen in Glaubenssachen. Diejenige Naivetät des frommen Glaubens, welche sich der Verfasser vorstellt, war zur Zeit des angelsächsischen Einbruchs um die Mitte des fünften Jahrhunderts gewiß auch in Britannien nicht mehr vorhanden, so weit es auch dem eigentlichen Schauplatze der damaligen dogmatischen Weltbewegung örtlich entrückt war. Auch von der angelsächsischen Theologie bekommen wir kein deutliches und richtiges Bild. Zwar schreibt der Verfasser derselben jenes dogmatisch-speculative Interesse zu, welches er in der christlichen Kirche überhaupt erst nach den Stürmen der Völkerwanderung erwachen läßt,

vindicirt ihr aber zugleich eine durch das drohende Gespenst der Häresie noch unbeirrte Freiheit der speculativen Vernunft. Als Repräsentant dieses freiern Sinnes wird Joh. Scotus Erigena kenntlich gemacht, den der Verfasser zwar dem phantasiereichen Irland zunächst zuweist, jedoch nach S. 58. auch als Träger des angelsächsischen Geistes geltend machen möchte. In allem diesem hat nun der Verfasser die Geschichte entschieden gegen sich. Denn Scotus Erigena ist ein philosophisch=theologisches Phänomen, einzig in seiner Art, welches sich, wenn irgend bei dem gänzlichen Mangel an Nachrichten über seine Bildungsgeschichte, doch nur aus der gleichfalls in geschichtlichem Dunkel liegenden irländischen, aber wohl von der griechischen Kirche her genährten und mit dem dortigen regen Speculationsgeist erfüllten Bildungsgruppe erklären läßt. Zur angelsächsischen Theologie aber bildet keine Denkweise einen so starken Gegensatz, als die seinige. Denn jene ist so starr positiv, dogmatisch traditionell, befangen und unfrei, wie nur irgend eine seyn kann. Sie erhebt sich in einer ziemlichen Anzahl von Repräsentanten, wie Beda, Winfried, Egbert von York, Alcuin und dessen Gefährten und Schülern im Reiche Karl's des Großen nicht in einem einzigen Stücke über die Gestalt, welche die Theologie seit der Völkerwanderung in den germanischen Staaten zunächst gewann und als deren Repräsentanten uns Cassiodor und Gregor der Große in Italien, Isidor von Sevilla in Spanien, Gregor von Tours und einige andere Scribenten in Frankreich gelten können. Es ist daher auffallend, daß der Verfasser jener echten Typen der angelsächsischen Geistesrichtung auch nicht mit einem Worte gedenkt. Gewiß hätte ihn aber in diesem Falle die nähere Charakteristik eines Winfried und Alcuin auch auf den Punct bestimmter zurückgeführt, von wo aus das ganze angelsächsische Kirchenthum fortwährend seine Impulse erhielt, nämlich auf Rom, seine Mutter und beständige Vormünderin.

Auch die Schilderung der Scholastik mit ihren Gegensätzen ist dem Verfasser nur den allerallgemeinsten Zügen nach gelungen. Man braucht die durchgängige Botmäßigkeit derselben gegen das hierarchisch überwachte Kirchendogma nicht zu beschönigen und darf doch ihre bedeutenden geistigen Eigenschaften mehr hervorheben, ihre großen Arbeiten auf dem Gebiete des speculativen Denkens gerechter würdigen, als es vom Verfasser geschehen ist, der sich freilich an Reinhold's Geschichte der Philosophie in dieser Partie nicht die zuverlässigste Führerin gewählt hat. Die Gegensätze von Nominalismus und Realismus aber hat der Verfasser geradezu verkannt, wenn er dem erstern die generelle Bedeutung einer rationalistischen Denkart etwa im Sinne Abälard's zuzuschreiben scheint. Abgesehen von dem noch keineswegs über allen Zweifel erhobenen Verhältniß Abälard's zum Nominalismus, war die nominalistische Philosophie an sich nicht freisinniger, als die realistische. Letztere hatte allerdings durch das Ansehen streng hierarchischer Persönlichkeiten, die auf ihrer Seite standen, wie Anselm, den Argwohn endlich überwunden, der im eilften und zwölften Jahrhunderte noch so ziemlich aller Anwendung der Philosophie auf die Theologie sich entgegenstellte; sie hatte am Ende das Vorurtheil für sich gewonnen, orthodoxe Philosophie zu seyn. Allein in einem principiell befreundetern Verhältniß zum Kirchendogma, als der Nominalismus, stand der Realismus keineswegs. Ja, wenn das Bedrohliche der Philosophie für die dogmatischen Satzungen der Kirche des Mittelalters in dem Vertrauen der philosophirenden Vernunft zu sich selbst lag, so war der Realismus das entschieden gefährlichere Princip, weil er in seinen beiden Formen, der platonischen wie der aristotelischen, wesentlich auf der Annahme der Identität von Seyn und Denken beruhte. Die Bedeutung des Nominalismus war es nun gerade, diese Identität aufgelöst, durch Geltendmachung einer Art von Empirismus und Sensualismus gewissermaßen aller Speculation ein Ende gemacht zu haben. Als Erschüt=

terung der bisherigen logischen Begründung des religiösen Glaubens war er daher allerdings eine Neuerung, aber nur eine philosophische, keineswegs eine dogmatische. Das Princip der unbedingt maßgebenden Autorität der kirchlichen Tradition und der Kirche selbst, auf welchem alle Scholastik ruhte, wurde durch ihn nicht in Frage gestellt und sollte nicht in Frage gestellt werden. Beide von philosophischer Anerkennung erst abhängig zu machen, lag ihm eben so fern, als dem Realismus. Vielmehr wie dieser fortfuhr an der dialektischen Selbstvergewisserung über das Dogma der Kirche festzuhalten, so sehen wir den Nominalismus dahin neigen, für die durch ihn aufgehobene Zuverlässigkeit der Dialektik sich in der Mystik einen Ersatz zu suchen. So konnte es kommen, daß die philosophische Neuerung kirchlich sehr conservativ war und umgekehrt die philosophische Orthodoxie gegen die Hierarchie opponirte. Wikleff und Huß waren eifrige Realisten; Gerson und die pariser Theologen, welche zur Verbrennung von Huß so eifrig mitwirkten, waren Nominalisten. Auch Luther war Nominalist und hielt gleichwohl an dem augustinisch-anselmischen credo, ut intelligam. Am wenigsten kann es angehen, nach einem Lieblingsgedanken des Verfassers aus dem Gegensatze zwischen Nominalismus und Realismus den Gegensatz angelsächsischen und normannischen Christenthums herauszubringen. Dürften ja Alexander von Hales und Duns Scotus eben so begründeten Anspruch auf das Angelsachsenthum machen, als William Okkam.

Mit der Geschichte Wycliffe's und seiner Anhänger, der Lollarden (S. 62—135.), greift der Verfasser zuerst in das Volle der von ihm darzustellenden Objecte, und Niemand wird ihm in diesem Abschnitt ohne hohe Befriedigung folgen. Er läßt Wycliffe alle Gerechtigkeit widerfahren; aber die Forschungen des Verfassers dienen doch eben so sehr dazu, jeder Ueberschätzung dieser vorläuferischen Bewegung zu wehren. Sie zeugen gegen eine lange genug vorherrschende

Ansicht davon, daß auch die reformistischen Ideen der Wahrheitszeugen des Mittelalters nur stufenweise sich entwickelten und Jahrhunderte bedurften, um zu jener Durcharbeitung, Klarheit und Tiefe zu gelangen, in der sie bei den Reformatoren des 16. Jahrhunderts endlich hervortreten. W.'s Reformstreben war wesentlich durch die besondern Verhältnisse Englands bedingt. Weil kein Land damals in dem Grade von klerikalischen und curialistischen Brandschatzungen litt, wie dieses, so nahm W.'s Reformeifer von Anfang an eine entschiedene Richtung auf die Seite des äußern Kirchenthums, gegen Geld und Gut des Klerus. Hierin liegt das Wesentliche der wycliffitischen Reform; ihr eigentlicher religiöser Ideengehalt war bei aller Annäherung an das protestantische Princip des 16. Jahrhunderts doch im Ganzen noch sehr unklar, zweideutig; selbst das Schriftprincip wurde von W. vorzugsweise nach der vorhin erwähnten Seite in Anwendung gebracht. Wie W. in seiner Sittenlehre zu seinem Nachtheile sich noch mehrfach von der scholastischen Casuistik beherrscht zeigt (S. 107. 125.), so war er überhaupt mehr Scholastiker, als biblischer Theolog. Ja nicht bloß in das schultheologische, sondern auch in das juristische Gewand der Zeit müssen seine Ideen sich kleiden lassen. Als Beispiel diene die Theorie W.'s von den kirchlichen Gütern, die er als Lehen Gottes betrachtet, welche durch die Felonie der Sünde verloren gehen (S. 94.). Auch seine Anhänger, die Lollarden, zeichnen sich nicht gerade aus durch Entwickelung tieferer religiöser Ideen. Dem üppigen Reichthume des Klerus wird von ihnen die Idee christlicher Armuth entgegengestellt und aus derselben ein Ideal freieren, reineren Ascetenthums entwickelt, als Gegenbild des entarteten Ascetenthums der Bettelorden. Ueber diese Zeitidee hinaus versteigen sich die Lollarden nicht weit. Bei diesem Verharren auf einem beschränkt äußerlichen Standpuncte nahm daher die Bewegung auch leicht jenen politisch tumultuarischen Charakter an, in dem sie sich in Cobham und schärfer noch im

Bauernkrieg Watt Tyler's und John Bell's ausprägt. Das Verhältniß W.'s zu diesem Vorläufer des deutschen Bauernkriegs hätten wir vom Verfasser gern bestimmter gezeichnet gesehen. Im Uebrigen wird man lebhaft an spätere reformatorische und opponirende Parteien der Kirche Englands, die Quäker und Methodisten, erinnert und auf die merkwürdige Gleichartigkeit des Volksgeistes in seinen Kundgebungen unter ziemlich verwandten, wenn schon zeitlich auseinander liegenden, Umständen zurückgewiesen, wenn man den Verfasser (S. 76.) erzählen hört: „Die „armen Priester" — so nannten sich die Lollarden — eiferten, ohne die Erlaubniß der geistlichen Obern eingeholt zu haben, auf Marktplätzen und Kirchhöfen, auf Feldern und Wiesen, in Flecken und Dörfern vor dem schaarenweise zusammenströmenden Volke gegen die Entartung der Kirche und den herrschenden Aberglauben, gegen den heuchlerischen, allen Sünden fröhnenden Klerus und die erschlaffende Werkheiligkeit; sie predigten von der Nothwendigkeit einer kirchlichen Reform, empfahlen die Zurückführung des reinen Evangeliums ohne traditionelle Zuthaten und wiesen auf die Gnade Gottes als einzige Quelle der Rechtfertigung und auf die heilige Schrift als Norm des Glaubens hin. In einem Zeitalter, wo die Rednerbühne gleich zum öffentlichen Sammelplatze wurde, wo der mündliche Vortrag die einzige Form der Mittheilung an das Volk war und wo Religion und Kirchenthum in alle Verhältnisse des Lebens eingriff, mußten die Predigten der „armen Priester" von großer Wirkung seyn."

Einer der interessantesten Abschnitte des ganzen Werkes ist der über die humanistische Bildung in England und ihr wechselndes Verhältniß zur Idee der kirchlichen Reformation (S. 135—210.). Ausführlich werden vom Verfasser Männer gezeichnet wie Erasmus, Cardinal Wolsey, Thomas Morus, besonders aber der echt englische Joh. Colet. Wir kennen kaum ein Geschichtswerk, welches so siegreich die vielfach verbreitete Ansicht zu widerlegen geeignet ist, als

ob die Reformation vorzugsweise aus den Antrieben der humanistischen Kreise entsprungen sey oder unter Leitung der Humanisten eine günstigere Entwickelung genommen haben würde, als das hier vorliegende. Es erhellt aus der Darstellung des Verfassers vielmehr, daß der Humanismus an eine eigentliche Reformation sich nie herangewagt haben würde. „Wohl," sagt der Verfasser (S. 170.) von den Humanisten, „hatten sie das Alte mit Spott und Satire bekämpft, und ihre Verachtung des herrschenden Aberglaubens und der mönchischen Unwissenheit unverhohlen zu erkennen gegeben; aber an dem Bestehen eines Kirchensystems zu rütteln, das so freigebig Wissenschaften und Künste hegte und förderte, war ihnen nicht in den Sinn gekommen, und von dem Beginnen eines obscuren deutschen Mönches erwarteten die vornehmen Humanisten nicht viel Ersprießliches für ihre Zwecke. Wohl hatten sie sich bisher dem großen Bunde der Gelehrten und Gebildeten aller Nationen angeschlossen und jeden neuen Bekämpfer des morschen Systems mit Beifall begrüßt; als aber dieses Neue so mächtig um sich griff, daß es herrschend zu werden drohte, als die freien Ansichten nicht mehr Sondergut einer bevorzugten Classe blieben, sondern ins Leben übergingen, und als die neue Wissenschaft der katholischen Kirche, die durch jene nur für die Gebildeten gereinigt werden sollte, den Untergang drohte, da zogen sie sich allmählich zurück und verwarfen die Resultate der Bestrebungen, an denen sie selbst so thätigen Antheil genommen hatten. Männer von solcher Gesinnung gibt es in allen bewegten Zeiten u. s. w." Die englischen Humanisten wurden zuerst durch Luther's Schriftstellerei gegen ihren Gönner, König Heinrich VIII., — deren keineswegs tadelsfreie Seiten der Verfasser mit musterhafter Unpartheilichkeit, aber auch mit eben so großer Billigkeit beurtheilt — wider die deutsche Reformation in Harnisch gebracht. Erasmus mußte, wie der Verfasser zeigt, besonders auf englische Anregung hin endlich sich entschließen, gegen Luther

zu schreiben, wenn er nämlich nicht Gefahr laufen wollte, einer englischen Pension verlustig zu gehen (S. 188.). Am Ende aber wurden die freigesinnten Humanisten, wie z. B. Thomas Morus, die grausamsten Verfolger der reformatorischen Regungen im englischen Volke, der durch Luther neu belebten Traditionen des Lollardismus in den niedern und mittlern Ständen der Nation.

Aus Mangel an Raum müssen wir uns versagen, dem Verfasser in seiner Beschreibung der ersten Märtyrer und Bekenner des evangelischen Glaubens in England zu folgen. Daß derselbe seit Luther's Auftreten in England nicht raschere Fortschritte machte und allgemeinere Wurzeln schlug, begründet der Verfasser (S. 175.) treffend durch Hinweisung auf die in England verhältnißmäßig sehr zurückgebliebene Entwickelung des städtischen Bürgerstandes, welcher in Deutschland und überhaupt auf dem Continent am meisten Sinn und Empfänglichkeit für die Lehren der Reformatoren zeigte und sie durch seine im Laufe der Jahrhunderte erworbene politische Selbständigkeit zu schützen im Stande war. Macht, Einfluß, Reichthum, Bildung waren in England fast ausschließlich im Besitz von Adel und Geistlichkeit und diese beiden Stände zu Anfang des 16. Jahrhunderts wiederum großentheils abhängig von der starken monarchischen Gewalt der Könige. Auch hatten die Verirrungen des Lollardismus jedes Reformbestreben von unten auf den bevorrechteten Ständen voraus verdächtig gemacht und gerade sie, sonst im Besitze der höhern Einsicht, suchten sich daher vor jedem Verdacht einer Verbindung mit den Bestrebungen des Continents fern zu halten. So konnte die Reformation in England zunächst nur unter Aegide des Königthums durchdringen, blieb aber eben darum auch auf die Entwickelung beschränkt, die ihr das Königthum jeweilig verstattete. Natürlich ist daher auch vom Verfasser dem Eingreifen Heinrich's VIII. in den Gang der Reformation bei Weitem der größte Raum gewidmet. Wir dürfen den Anlaß, den die

berüchtigte Ehescheidungsangelegenheit dem Könige zum Bruch mit Rom gab, als bekannt voraussetzen und haben nur die ausführliche, diplomatisch genaue und doch stets übersichtlich klare Auseinandersetzung, welche der Verfasser von diesem verwickelten Handel gibt, den Lesern angelegentlich zu empfehlen. Einzig gewisse Puncte erlauben wir uns hier besonders hervorzuheben.

Wir verdanken dem Verfasser zunächst eine genauere Charakteristik Heinrich's VIII., den man, um nicht ungerecht zu werden, nach den verschiedenen Perioden seiner Regierung beurtheilen muß. In den zwei ersten Decennien derselben unter der Leitung des Cardinals Wolsey folgte er der Richtung des Jahrhunderts und dem Beispiele der übrigen europäischen Potentaten, unter denen er durch persönliche Eigenschaften und Empfänglichkeit für die edlern Elemente der Zeit einen ausgezeichneten Rang einnahm. Seine schöne Gestalt, seine Gewandtheit in allen körperlichen Künsten, seine geistige Bildung blendeten die Augen seiner Unterthanen und gewannen ihm alle Herzen, so daß die Schriftsteller jener Zeit das überschwenglichste Lob über ihn ausgossen, was damals noch nicht bloße Schmeichelei war. Zwar äußerten sich damals schon die hervorstechenden Eigenschaften seiner Natur, Sinnlichkeit, Stolz und autokratische Herrschsucht, aber noch mit Mäßigung. Dem Monarchen kam es sehr zu Statten, daß die Nation aus Haß gegen Wolsey Alles, was Rühmliches im Felde oder zu Hause geschah, ihm, die Steuernlast aber und die Unterdrückung der Freiheiten dem Günstlinge zuschrieb. Erst Wolsey's Fall und das Zerwürfniß mit Rom leitete eine neue Epoche ein. In der Leidenschaft für Anna Boleyn steigerte sich seine Sinnlichkeit zum schrecklichsten Laster, welches denn in der Folge auch alle übrigen bösen Keime in ihm zur vollesten Entwickelung brachte. Heinrich's Skrupel wegen der Rechtmäßigkeit seiner ersten Ehe mit Katharina von Arragonien, die er als Hauptgrund seines Ehescheidungsbegehrens auf-

stellte, werden gewöhnlich als nur fingirte angesehen. Der Verfasser, ohne zu verhehlen, wie großen Antheil an dem lebhaften Wiedererwachen derselben die obige neue Leidenschaft hatte, so wie der Wunsch, einen ihm bisher versagten männlichen Thronerben zu erhalten, beweist das Gegentheil (S. 214. 218. 256. 284.). Schon bei Schließung der ersten Ehe waren sie vorhanden und befestigten sich später durch des Königs bekannte Vorliebe für Thomas von Aquino, der nach 3 Mos. 18, 16. solche Ehen entschieden verwarf. Schon als die Unterhandlungen mit dem römischen Stuhle im vollen Gange waren, war der König oft wieder nachdenkend und unschlüssig in der Sache, und so sehr war ihm daran gelegen, seine Gewissensbedenken durch eine vollgültige Autorität beschwichtigen zu können, daß der sonst so heftige und leidenschaftliche Monarch über fünf Jahre mit unendlicher Geduld eine gütliche Lösung der Frage abwartete, bevor er seine Verbindung mit Anna vollzog, — ein Nebeneinander von roher, sündiger Begier und Gewissenhaftigkeit, wie es auch sonst in der Geschichte leider nicht selten vorkommt und für die tiefere religiöse Psychologie kein Räthsel ist.

Ueber die moralische Beurtheilung der Ehescheidungsangelegenheit des Königs, in ihrem ganzen Zusammenhange betrachtet, kann heutzutage kein Zweifel obwalten. Dagegen vom Gesichtspunct des positiven Rechtes jener Zeit war die Frage höchst verwickelt und allerdings die ganz entgegengesetzte Beurtheilung möglich, welche sie wirklich gefunden hat. Eine summarische Zusammenstellung der Gründe pro et contra bitten wir bei dem Verfasser (S. 253 ff.) nachzulesen. Ueber die vom König aller Orten eingeleiteten Verhandlungen über die Gültigkeit seiner ersten Ehe und die Zulässigkeit einer Scheidung stellt der Verfasser (S. 252.) folgende Resultate zusammen: 1) die englischen Universitäten waren im Ganzen der Scheidung abgeneigt aus Furcht vor Beförderung der Reformation, wenn Anna, die der evan-

gelischen Lehre geneigt war, Königin würde; ferner aus Theilnahme für die unglückliche Katharina und aus Mißbilligung der Motive des Königs; 2) das Ausland war der Majorität nach für eine Trennung der unerlaubten Ehe; 3) die Gründe, die gegen eine solche Heirath vorgebracht wurden, waren so gewichtig, daß man allenthalben, auch wo man nicht für die Zulassung der Scheidung stimmte, doch die Ehe selbst nach göttlichen und natürlichen Geboten für unerlaubt hielt und die päpstliche Dispensation als unzulässig bezeichnete; 4) die königlichen Unterhändler gaben meistens für die Gutachten größere oder kleinere Summen, die jedoch eben sowohl als Honorar für ihre Mühe, wie als Versuch einer Bestechung ausgelegt werden konnten; 5) die kaiserliche Partei wendete ähnliche Mittel an, um Urtheile zu Gunsten einer Scheidung zu unterdrücken und die entgegengesetzte Ansicht verfechten zu lassen, und wurde darin durch den päpstlichen Einfluß unterstützt. Die schweizer Reformatoren erklärten das Gesetz im Leviticus für allgemein bindend und eine Ehe zwischen Schwager und Schwägerin für eben so unerlaubt, als in den übrigen an demselben Ort erwähnten nähern Verwandtschaftsgraden. Luther und Melanchthon dagegen fanden zwar eine solche Ehe ebenfalls den göttlichen und menschlichen Gesetzen entgegen, waren aber mit dem Papst und der Partei des die Rechte seiner Tante schützenden Kaisers gegen eine Ehescheidung; ja Luther war sogar geneigt, in den Ausweg zu willigen, den der Papst dem englischen Gesandten vorschlug: Pontifex secreto mihi proposuit conditionem huiusmodi: concedi posse vestrae Maiestati, ut duas uxores habeat — — quod et Caesareanos quaerere et procurare audio. Wenn daher auf die deutschen Reformatoren wegen der von ihnen zugelassenen Doppelehe des Landgrafen von Hessen fortwährend ein gerechter Tadel gehäuft wird, so mögen wenigstens die römischen Tadler Fälle, wie den vorliegenden, nicht gänzlich übersehen. Ueberhaupt trifft sowohl Papst

Clemens VII., als Paul III. aufs Stärkste der Vorwurf, in dieser Angelegenheit keineswegs nach dem Beispiele mancher Vorgänger muthvoll die Sache einer unglücklichen Frau, die Heiligkeit der Ehe verfochten, den Standpunct, der von ihnen später für den allein richtigen erklärt wurde, unverrückbar festgehalten zu haben. Ihr ganzes Verhalten war vielmehr fortwährend ein Diplomatisiren der unwürdigsten Art (vgl. S. 218. 244. 252. 276. 288. 290. 292. 319. 403.).

Ueberaus lehrreich zeigt der Verfasser, wie dem noch immer zwischen der Stimme des Gewissens und dem Zuge der Leidenschaft hin und her schwankenden Könige durch Thomas Cromwell in den machiavellistischen Lehren von der durch kein Gesetz bedingten Omnipotenz der Könige ein willkommener Ausweg eröffnet ward (S. 260.). Nach dem vollendeten Bruche mit Rom war der Damm, den Religion und Superstition den Gelüsten des Königs entgegengesetzt hatten, überhaupt durchbrochen. Die arge Seite seines Wesens, bisher zurücktretend hinter manche gute, wenigstens glänzende Eigenschaften, entfaltete sich unverhüllt und in reißender Progression. „Die Fehler seiner Natur," sagt der Verfasser (S. 584.), „arteten jetzt in Laster aus. Die Sinnlichkeit steigerte sich zu einer schrecklichen Leidenschaft, der er seine Frauen, seine Freunde und seine Günstlinge zum Opfer brachte. Sein Stolz erfuhr durch seine römischen Widersacher (vgl. über den unerhörten Ton der päpstlichen Bannbulle S. 343.) und besonders durch Cardinal Pole (der in seiner fulminanten Schrift gegen Heinrich die Vereitelung eigener glänzender Aussichten auf die Thronfolge in England zu rächen hatte, S. 354 ff.) eine so furchtbare Beleidigung, daß er dadurch nicht nur zur blutigsten Verfolgung Aller, die mit diesen in Verbindung standen oder gegen den römischen Bischof noch einige Anhänglichkeit und Pietät zeigten, gereizt wurde, sondern daß auch von dieser Zeit an ein finsteres Mißtrauen in ihm Wurzel faßte und unzählige Opfer forderte. Seine Herrschsucht endlich artete in Tyrannei aus;

denn da er nicht den geringsten Widerspruch ertragen konnte, bei seinen kirchlichen und religiösen Neuerungen aber fortwährend auf widerstrebende Elemente stieß, so wurde jede abweichende Richtung von der schmalen orthodoxen Linie mit blutiger Strenge geahndet und die Willkür zuletzt zum Gesetz erhoben. Seine kirchlichen Reformen flossen größtentheils aus diesen Leidenschaften. Sinnlichkeit und Stolz waren die Haupttriebfedern bei der Abrogation des päpstlichen Primats und der Einführung der königlichen Suprematie; Genußsucht, die in Verschwendung ausartete und zu ihrer Befriedigung große Reichthümer forderte, und Rachsucht wegen der Bekämpfung seiner neuen kirchlichen Autorität bewirkten die Auflösung der Klöster, und sein despotischer Sinn führte ihn zu den arbiträren Bestimmungen über Religion und Kirche, die in dem schrecklichen Statut der sechs Blutartikel ihren Culminationspunct hatten." In der That verrieth es ganz die wahnsinnige Eitelkeit eines orientalischen Despoten, wenn Heinrich in der Vorrede zu der 1535 herausgegebenen lateinischen Bibel erklären ließ, „durch die neue Stellung sey der König berufen, an Gottes Statt Kirche und Staat zu regieren, er sey im Reiche, was die Seele im Körper und die Sonne im Weltall, Gottes Ebenbild auf Erden, daher man auch von seinen Geboten, die mit den göttlichen eins wären, um keines Fingers Breite abweichen dürfe." Und wirklich ist, seitdem sich Heinrich zum Oberhaupte der Kirche unter Christus aufwarf, die ganze Kirchen- und Staatsgeschichte Englands unter ihm nur eine orientalische Hofgeschichte. Unter dem Deckmantel der fürchterlichsten Heuchelei muß sowohl die anwachsende protestantische Partei am Hofe: Cromwell, Crammner, Barnes, Garet, Jerome, als die dem römischen Glauben treu bleibende: Norfolk, Gardiner, Bonner, Audley, Wriothesley, ihre wahren Gesinnungen verbergen, weil beide gleich sehr vor dem fürchterlichen Könige zu erzittern haben und gleich häufig von dessen stets aufgehobenem Henkerbeile

wirklich getroffen werden. Selbst aber in diesem Zustande nimmt ein geheimer Intriguenkrieg beider Parteien gegen einander seinen Fortgang, indem jede derselben eine augenblickliche persönliche Vor- oder Abneigung des Despoten zu ihrem Vortheil und zum Schaden der andern zu benutzen sucht. Vornehmlich aber bezeichnete, seitdem Anna Boleyn als Opfer einer Cabale der römischen Partei gefallen war, jede der folgenden Vermählungen des Königs den momentan günstigern Stand des einen oder andern Princips am Hofe, während ganz in der Stille die reinere evangelische Lehre im Volke allmählich mehr an, freilich noch oft blutgetränktem, Boden gewinnt.

Dieß sind die Phasen, zwischen denen die Reformation Englands in ihren Anfängen sich hindurchbewegt. Eine Uebersicht über den Gang des Parteigetriebes zu geben, ist, ohne weitläufiger zu werden, als wir seyn dürfen, nicht möglich. Wohl aber ist es höchst wichtig und lohnend, demselben Schritt für Schritt zu folgen, und der Verfasser hat sich durch seine höchst fleißige und genaue Darstellung dieser Periode den größten Anspruch auf den Dank aller derer erworben, denen es um eine gründliche Kenntniß der englischen Kirchenzustände, auch nach ihrer spätern Entwickelung, zu thun ist. Denn schon in der Periode Heinrich's treten die Züge deutlich hervor, welche nachher den feststehenden Typus des englischen Staatskirchenthums ausmachen. Wir rechnen hieher das Verflochtenseyn des zeitlichen Interesses der Großen mit einer bestimmten äußern Formation des Kirchenthums; das Forterben unprotestantischer, hierarchischer Vorstellungen von der Kirche in der beibehaltenen hierarchischen Form; das Verhältniß der Kirche zur Staatsgewalt und die superstitiöse Verehrung gegen die Person des Königs, die unter dem Klerus besonders in der stuart'schen Periode hervortritt; die eigenthümliche Betonung der Katholicität und die steten Ansprüche darauf neben dem ausgebildetsten kirchlichen Nationalstolze; die eigenthümliche Fassung einzelner

Dogmen und die Vorliebe für gewisse Formen des Gottesdienstes. Offenbar war durch die Maßnahmen Heinrich's in Sachen der Reformation für die letztere bereits ein so viel verschlungener Knoten geschürzt, daß Eduard und Elisabeth, wenn sie auch einen entschiedenern Willen dazu gehabt hätten, nicht mehr freie Hand behalten haben würden, die englische Kirche dem Muster des continentalen Protestantismus vollständiger zuzubilden.

Indem wir dem Herrn Verfasser für die höchst gewinnvolle und verdienstliche Bereicherung danken, welche durch sein Werk unserer kirchengeschichtlichen Litteratur zu Theil geworden ist, drücken wir zugleich den Wunsch aus, daß die Fortsetzung nicht allzu lange möge auf sich warten lassen.

Bern.

Hundeshagen.

Uebersichten.

Uebersicht
der kirchlich-statistischen Litteratur
aus den Jahren 1842 bis 1846.

Von
D. Julius Wiggers,
außerordentlichem Professor zu Rostock.

Der erste Band meiner kirchlichen Statistik (Kirchliche Statistik oder Darstellung der gesammten christlichen Kirche nach ihrem gegenwärtigen äußeren und inneren Zustande. Hamburg und Gotha, Verlag von Fr. u. Andr. Perthes. 1842. 1843. 2 Bde. 8.) vollendet nächstens das fünfte Jahr seines öffentlichen Daseyns. Je weniger ich selbst der Erwartung mich hingeben durfte, daß das Werk in seiner vorliegenden Gestalt nicht der Mängel und Gebrechen noch viele an sich trage, je inniger ich von der Ueberzeugung durchdrungen war, daß die Neuheit und Schwierigkeit dieser theologischen Wissenschaft sie erst im Verlaufe der Zeit zu demjenigen Grade der Ausbildung gelangen lassen werde, durch welchen sie mit ihren älteren Schwestern auf gleiche Linie erhoben wird, desto unbefangenern und ruhigeren Sinnes konnte ich der Stimme der Kritik entgegensehen. Ich habe im Allgemeinen nicht Ursache, mit der Aufnahme

des Werkes unzufrieden zu seyn. Dasselbe ist in den vielen Zeitschriften, in welchen man es beachtet und einer Besprechung unterzogen hat, fast überall mit Wohlwollen und mit dem anerkennenden Urtheile aufgenommen worden, daß es in befriedigender Weise die Lösung der hohen Aufgabe angebahnt habe. Auch habe ich der öffentlichen Kritik mannichfache Anregung zu erneuerter Erwägung sowohl der dogmatischen Grundlage als auch der wissenschaftlichen Anordnung und Eintheilung meiner kirchlichen Statistik und vielfältige Belehrung und Berichtigung im Einzelnen zu verdanken. Sollte ich die Freude erleben, mich einmal zur Veranstaltung einer neuen Auflage aufgefordert zu sehen, so hoffe ich, dem Buche eine Gestalt zu geben, welche neben den Merkmalen einer dem Gegenstande unausgesetzt zugewandten Forschung den von der Macht der Kritik geübten Einfluß genügend vor Augen stellen wird. Den Beifall Aller jemals zu erwerben, würde zumal bei einem Gegenstande von der Art der kirchlichen Statistik eine sehr übel begründete Hoffnung seyn. Von dem geistigen Kampfe, welcher unsere ganze Zeit bewegt, wird das Urtheil über ein Werk am wenigsten unberührt bleiben können, welches durch das Gericht, das es seiner Natur nach über die Gegenwart hält, eine Menge von kirchlicher, theologischer, patriotischer und individueller Empfindlichkeit in Aufregung und wider sich in Harnisch bringen muß. Dazu kommt, daß es gewisse Richtungen und Bestrebungen in unserer heurigen theologischen und kirchlichen Welt gibt, welche sich so sehr von dem wissenschaftlichen Gemeinwesen abgesondert haben, daß der geistige Verkehr mit ihnen nur mit größter Schwierigkeit aufrecht erhalten und fortgesetzt werden kann und oft kaum noch die Möglichkeit des sprachlichen Verständnisses ihnen übrig geblieben zu seyn scheint. Auch meinem Werke hat es an einzelnen Stimmen nicht gefehlt, deren Urtheil eine Verschiedenheit wissenschaftlicher Anschauung und Sprache bekundet, welche der Hoffnung auf Ver-

ständigung keinen Raum läßt. Ich habe das herbe Gefühl, welches Mißverständnisse von so hoffnungsloser Art in mir erregten, auf jeden Vertheidigungsversuch verzichtend, in Geduld und Stille ertragen und will auch an diesem Orte mein bisheriges Schweigen nicht brechen. Nur gegen eine der Kritiken, über deren Unbilligkeit ich mich zu beklagen habe, will ich mir hier ein kurzes Gegenwort erlauben, eben weil sie bei aller Heftigkeit, mit welcher sie auftritt, doch die Spuren einer gemeinsamen Grundlage an sich trägt, welche als die Bedingung gegenseitigen Verständnisses mir eben Muth macht, mich mit dem Verfasser in eine Erörterung einzulassen. Ich meine die „Hamburg — D. Ritter" unterzeichnete Kritik in der N. Jen. Allg. L.=Z. (1846. Jun. Nr. 149 f.). In dieser hat jedenfalls eine vorgefaßte Meinung die Feder geführt und den Verfasser in meinem Werke Gedanken und Tendenzen finden lassen, welche bei einer unbefangenen Auffassung und Würdigung meiner Worte ihm selbst als in denselben nicht enthalten hätten erscheinen müssen. Nur auf diese Weise erklären sich neben vielen anderen Ausstellungen die mit leidenschaftlicher Erregtheit vorgetragenen Bemerkungen, welche gleich zu Anfange der Recension durch meine Charakteristik der drei Hauptkirchengemeinschaften hervorgerufen werden. Diese Charakteristik lautet also (K. Statistik I, 31.): „Die morgenländische Kirche ist die erstarrte Kirche des Alterthums; die römische Kirche die herrschsüchtige Kirche des Mittelalters; die evangelische Kirche die auf dem Grunde des Alterthums und Mittelalters lebendig sich fortbewegende Kirche; die erste die ungebildete, die zweite die verbildete, die dritte die einzig und wahrhaft geschichtlich gebildete." Ich gebe zu, daß ich den mir vorschwebenden Gedanken auf einen noch präciseren Ausdruck hätte bringen können; auch würde ich ohne Zweifel wohl gethan haben, die hier gegebene, übrigens keineswegs neue oder ungewöhnliche Auffassung der Eigenthümlichkeit der drei großen Kirchengemeinschaften etwas ausführlicher

zu entwickeln. Vielleicht werde ich bald Gelegenheit haben, an einem andern Orte das hier Versäumte nachzuholen und namentlich über meine Auffassung der römischen und der evangelischen Kirche nach ihrem gegenseitigen Verhältnisse mich weitläufiger zu erklären, als es in dem angeführten Satze und in dem übrigen Theile des Paragraphen, aus welchem die Worte entnommen sind, geschehen ist. Keinenfalls aber glaube ich durch die Kürze meiner Darstellung eine so gänzliche Entstellung meiner Ansicht verschuldet zu haben, wie sie aus folgenden der angeführten Stelle sich anschließenden Sätzen hervorgeht: „Ist das die Vorstellung von seiner Kirche, die dem echten Lutheraner vor der Seele schwebt? Das Alterthum also (ein sehr vieldeutiger Begriff!), ja das Mittelalter wäre der Grund, auf welchem Luther sie errichtet hat? Wahrlich, man muß erstaunen, wie ein lutherischer Theolog, der sich dieses Namens so zuversichtlich rühmt, das Wort hat nicht finden oder verschweigen können, das keinem unserer schlichtesten Gemeindeglieder fehlen wird, wenn wir sie fragen, was der evangelischen Kirche eigenthümliches Kennzeichen sey. Nicht sein geschichtlicher Sinn hat Luther zum Schöpfer der neuen Zeit gemacht; nicht seine Kunde des kirchlichen Alterthums, geschweige des Mittelalters, hat ihn zu seinem Werke begeistert; sie schuf ihm nur Schmerz und Pein, bis sein Erlösungsmorgen erschien: auf das Wort Gottes allein gründete er des Geistes und der Wahrheit unvergänglichen Dom, und er ahnte wohl nicht, daß seine ernste Warnung, es stehen zu lassen, sich nach dreihundert Jahren gegen die kehren würde, die da wähnen, seine treuesten Bekenner zu seyn." Hier wird mir also die Ansicht untergelegt, als sey Luther durch seinen geschichtlichen Sinn oder durch seine Kunde des kirchlichen Alterthums und Mittelalters zu seinem Werke begeistert worden, eine Ansicht, über welche sich ein wenig zu verwundern ich allerdings dem Verfasser wohl gestatten müßte. Aber was in meinen Worten gibt ihm zu

einer so seltsamen Unterstellung auch nur einen Schimmer des Rechts? Luther's geschieht nicht einmal Erwähnung in meinem Satze, und so hoch ich von ihm denke, so würde ich doch, auch wenn er allein der Führer der reformatorischen Bewegung in der Kirche gewesen wäre, was er doch für einen großen Theil der evangelischen Kirche gar nicht, und auch in Deutschland nicht ausschließlich, nicht ohne Mitwirkung zahlreicher, wenn auch an Bedeutung ihm nicht gleichkommender Mitführer war, mich niemals entschließen können, ihn mit dem Verfasser als „Schöpfer der neuen Zeit" zu bezeichnen und von Gliedern der nach ihm benannten Kirche den Ausdruck „seine treuesten Bekenner" zu gebrauchen. Aber auch abgesehen von jener ganz willkürlichen und wunderlichen Uebertragung dessen, was ich zur Charakteristik der evangelischen Kirchengemeinschaft sage, auf die Person Luther's, hat der Verfasser mich vollkommen mißverstanden, wenn er als meine Meinung, die zu bekämpfen dann eben nicht schwer ist, dieß aufstellt, daß die evangelische Kirche ihre Entstehung kirchengeschichtlichen Studien zu verdanken habe. Was ich sage, schließt keineswegs die Anerkennung derjenigen Wahrheit aus, hinsichtlich welcher der Verfasser mich an die bessere Einsicht schon der schlichtesten Gemeindeglieder verweisen zu müssen meint, sondern findet jene Wahrheit in dem vorliegenden Zusammenhange nur nicht ausreichend zur Charakteristik der evangelischen Kirche in ihrem Unterschiede von den beiden anderen großen Kirchengemeinschaften der Gegenwart. Die evangelische Kirche richtete sich doch keineswegs unmittelbar auf der Grundlage des Wortes Gottes auf, sondern diese Grundlage war für dieselbe durch den ganzen voranliegenden geschichtlichen Bildungsgang der Kirche vermittelt. Oder sollte Jemand im Ernste die Behauptung aufstellen können, daß die evangelische Kirche in ihrer Lehre, in ihrem Cultus, in ihrer Verfassung keine Spur einer solchen Vermittelung an sich trage und, allen geschichtlichen Zusammenhang mit der näheren und

ferneren Vorzeit abbrechend, ganz frisch und unmittelbar an die apostolische Zeit angeknüpft habe? Dieß, daß die Kirche in derjenigen Gestalt, welche sie unter dem Einflusse der reformatorischen Bewegung des sechszehnten Jahrhunderts erlangte, die ganze kirchliche Vergangenheit zu ihrer Voraussetzung hat, auf deren Grunde stehend sie die Anführerin der neueren kirchlichen Entwickelung geworden ist, durfte nicht mit Stillschweigen übergangen werden, wo es sich um eine vergleichende Charakteristik der bestehenden Kirchengemeinschaften handelte. Es wird dadurch nicht geleugnet, sondern nur näher bestimmt, daß das Wort Gottes als ihr Princip dieser Entwickelung zu Grunde liege, und ich weiß nicht, womit der Verfasser es rechtfertigen will, wenn er den von mir angewandten Begriff des kirchlichen Alterthums, den er selbst einen vieldeutigen nennt, in einem so engen Sinne faßt, daß von demselben die apostolische Kirche, der Keim für alle nachfolgende Entwickelung, und mit ihr das in der heiligen Schrift niedergelegte Wort Gottes ausgeschlossen bleibt. Ich hoffe, daß eine ruhigere und gründlichere Erwägung der von mir aufgestellten Ansicht hier und an mehreren anderen Stellen ihn zu der Einsicht führen werde, daß die Kluft, welche er zwischen uns findet, von ihm wenigstens unnöthig erweitert wird und in der That viel geringer ist, als er sie in Folge übereilter Schlüsse darstellt.

Obgleich kein Liebhaber antikritischer Schriftstellerei glaubte ich doch, bei Erwähnung des Werkes, welches den Ausgangspunct für die folgende Uebersicht bildet, diese wenigen gelegentlichen Schutzworte nicht zurückhalten zu dürfen. Indem ich dasselbe damit der Theologie zu weiterer Verarbeitung wieder zustelle, wende ich mich zu der beabsichtigten Musterung derjenigen litterarischen Erzeugnisse, durch welche seit dem Erscheinen meiner kirchlichen Statistik der Quellenschatz für den in derselben behandelten Stoff erweitert und bereichert worden ist. Natürlich müssen von dieser Musterung

alle diejenigen Werke ausgeschlossen bleiben, welche nur als unmittelbarer Ausdruck der neuesten Richtungen und Erscheinungen im Gebiete der Kirche auftreten, weil sonst die Grenzen der kirchenstatistischen Litteratur mit denen der gesammten kirchlichen und theologischen Litteratur zusammenfallen würden. Es können vielmehr nur diejenigen Schriften hier in Betracht gezogen werden, in welchen das Ganze oder ein Theil des gegenwärtigen kirchlichen Lebens den Gegenstand darstellender Thätigkeit bildet. Es versteht sich dabei von selbst, daß nur die wichtigeren und ihrer Natur nach dazu geeigneten Werke von einem beurtheilenden Worte begleitet werden können, während ich mich bei den anderen mit einer bloßen Erinnerung an ihre Existenz begnügen muß. Bei denjenigen aber, wo hienach eine Kritik zulässig und erforderlich ist, wird dieselbe hauptsächlich auf Form und Methode der Werke sich zu richten haben, indem eine Vertiefung in den Inhalt mit einer Recapitulation der ganzen kirchlichen Statistik verbunden seyn und fast zu einer zweiten Auflage derselben führen würde, welche, auch nach dem verjüngtesten Maßstabe ausgearbeitet, die hier gesteckten Grenzen ungebührlich überschreiten würde.

Diejenige Zeitschrift, welche den ausgezeichnetsten Antheil an dem Anbau der kirchlichen Statistik genommen hat, das 1833 unter Rheinwald's Leitung begründete „Repertorium für die theologische Litteratur und kirchliche Statistik," hat sich seit dem Anfange des Jahres 1845, wo Rheinwald die Redaction niederlegte, in zwei mit einander wetteifernde Doppelgänger gespalten, indem der bisherige Verleger in der Person des Herrn Lic. Reuter einen neuen, gelehrten und thätigen, Redacteur für seine Zeitschrift gewann, während Herr Lic. Bruns, seit einer Reihe von Jahren bereits bewährter Theilnehmer an dem Geschäfte der Redaction der beiden von Rheinwald geleiteten Zeitschriften, dem sich 1846 Herr Lic. Häfner als Mitredacteur anschloß, an der Spitze der früheren Mitarbeiter ein „neues

Repertorium für die theologische Litteratur und kirchliche Statistik" in einem anderen Verlage gründete, welches bis auf die geringe Modification des Titels in jeder Beziehung das Ebenbild und die geistige Continuation des älteren Repertoriums ist. Obgleich in beiden Zeitschriften als Mitarbeiter angesessen, glaube ich doch mir das Urtheil erlauben zu dürfen, daß in den vorliegenden beiden Jahrgängen die hier in Frage stehende Abtheilung in dem „neuen Repertorium" eine kräftigere und reichere Vertretung gefunden hat. Außerdem vermitteln die allgemeinen Kirchenzeitungen, insbesondere die 1846 ebenfalls von Rheinwald an Bruns übergegangene berliner, und die von Jahr zu Jahr sich mehrenden landes- und provinzialkirchlichen Organe nebst der ganzen übrigen kirchlichen und theologischen periodischen Litteratur eine fortlaufende Kenntniß der kirchlichen Richtungen, Ereignisse und Zustände in den größeren oder kleineren Gebieten, auf welche ihr Antheil gerichtet ist.

Ein die Aufgabe der kirchlichen Statistik in ihrer Gesammtheit umfassendes Werk ist dem meinigen nicht an die Seite getreten. Das dem vorausgegangenen „Atlas sacer s. ecclesiasticus" (Gotha 1843) als ausführlicher Commentar gefolgte, auf lange fortgesetzten gründlichen und weit reichenden Studien beruhende Werk von J. E. Th. Wiltsch (Kirchliche Geographie und Statistik — bis zum 16. Jhd. Berl. 1846. 2 Bde.) hat es, wie schon der Titel zeigt, nur mit der älteren Gestalt der Kirche und zwar allein ihrem äußeren räumlichen Bestande nach zu thun und steht daher zu der meinem Werke gestellten Aufgabe nur in dem Verhältniß einer Vorarbeit, deren Nutzen und Verdienstlichkeit ich auch von diesem Gesichtspuncte aus dankbar anzuerkennen habe. Näher kommt meiner Aufgabe das schwedische, auch in das Englische (Lond. 1845) übertragene Werk des Erzbischofs von Upsala, H. af Wingard („Uebersicht der neuesten Ereignisse und des gegenwärtigen Zustandes der christlichen Kirche"), welches jedoch die kirchliche Gegenwart nur ihrer allgemeinen Eigenthümlichkeit nach behandelt, ohne

auf eine vollständige und auf das Einzelne sich erstreckende Darstellung derselben auszugehen. Eine Revision der begrifflichen Bestimmung und Begrenzung der kirchlichen Statistik ist, abgesehen von dem in den inzwischen, neu oder in neuen Auflagen, erschienenen theologischen Encyklopädien Geleisteten, von K. Hagenbach unternommen worden in einem in seiner Zeitschrift (Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz, 1845) befindlichen Aufsatze, welchen zu meinem Bedauern ich noch nicht habe einsehen können.

Bei der Angabe der älteren kirchenstatistischen Litteratur habe ich zwei Werke übersehen, welche hier nachträglich genannt seyn mögen: Auberti Miraei de statu rel. chr. per Eur., Asiam, Afr. et orbem novum ll. 4. Helmst. 1670, und Alb. Fabricius, salut. lux evangelii s. notitia propagatorum per orbem tot. chr. sacrorum. Hamb. 1731. 4. Aus der Literatur der allgemeinen Religionsgeographie mögen hier gleichfalls noch nachgeholt werden: G. H. Kasche, Ideen über religiöse Geographie. Lüb. 1795, und Anot de Maizières, code sacré ou exposé comparatif de toutes les religions de la terre, considerées dans leurs dogmes, dans leur morale et dans leur culte. Par. 1836. Fol. Von dem englischen Werke von A. Rosse gibt es außer der angeführten noch eine ältere deutsche Uebersetzung. Heidelb. 1668.

Mit Uebergehung der sonstigen hülfswissenschaftlichen Litteratur kann ich doch zwei ethnographische Werke hier nicht unerwähnt lassen, welche zwei der für die kirchliche Statistik wichtigsten Völker nach ihrer räumlichen Verbreitung darstellen: P. J. Schafarik, slawische Ethnographie. Mit einer Karte. 2. A. Prag 1842, und W. Stricker, die Verbreitung des deutschen Volkes über die Erde. Lpzg. 1845.

Nach diesen das Allgemeine betreffenden Bemerkungen wende ich mich zu denjenigen Schriften, welche sich auf einzelne Abtheilungen der Kirche beziehen. Ich werde dabei im Wesentlichen die in meinem Buche befolgte Eintheilung zu Grunde legen.

I. Das kirchliche Morgenland.

Die Ausgabe der griechischen Bekenntnißschriften von E. J. Kimmel (Cl. symbolici eccl. or. Ien. 1843) hat in dieser Zeitschrift (1846, 3) bereits eine eingehende Würdigung gefunden. Eine Vergleichung der griechischen mit der römischen Liturgie ist von J. Kössing in der freiburger Zeitschrift für Theologie (VI, 2.) unternommen worden. Aus der älteren Litteratur sind nachzutragen: Chr. Angelus, status et ritus eccl. Gr.Lat. conv. G. Fhelavius. Frcf. 1655. 12.; E. I. Zialowski, brevis delineatio eccl. or. Gr. Norimb. 1681.; Joh. Fecht, kurtze Nachricht von der Religion der heut. Griechen. Rost. 1711; Ad. Erdm. Mirus, kurtze Vorstellung der griech. Kirche. Budissin 1725.; kurtze Nachricht von dem Glauben und den relig. Gebräuchen der griech. Kirche. Lpzg. 1822.

1. Griechenland und das osmanische Reich.

Ueber das kirchliche Leben in einzelnen Theilen dieses Bereiches sind verschiedene, aus neueren Reisewerken geschöpfte Abhandlungen in Zeitschriften erschienen: Griechenland, in Rheinw. Repert. XXXVII, 187 ff. 269 ff. XLV, 173 ff. Kämmel, Christenleben in Macedonien, in Reuter's Repert. LV, 182 ff. Montenegro, in Rheinw. Rep. XLIII, 180 ff. Das kathol. Bisthum Syra, in Bruns' N. Rep. III, 189 ff. Aus der Reise-, ethnographischen und politischen Litteratur sind hervorzuheben: Chr. A. Brandis, Mittheilungen über Griechenland. Lpz. 1842. 3 Thle. (Thl. 3. Blicke auch der gegenwärtigen Zustände des Königreichs); J. F. Neigebaur und F. Aldenhoven, Handbuch für Reisende in Griechenland. Lpzg. 1842. 2 Thle. (mit Berücksichtigung auf die kirchlichen Verhältnisse); Blanqui, voyage en Bulgarie pendant l'année 1841. Par. 1843, wo die Lage der christlichen Bevölkerung in der Türkei geschildert wird; Joh. Müller, Albanien, Rumelien und die

österreichisch-montenegrinische Grenze (statistisch-topographische Darstellung), Prag 1844; Cyp. Robert, die Slawen der Türkei oder die Montenegriner, Serbier, Bosniaken, Albanesen und Bulgaren, ihre Kräfte und Mittel, ihr Streben und ihr politischer Fortschritt. Aus dem Französ. übers. und berichtigt von Marko Fedorowitsch. Dresd. 1844. 2 Thle.

Eine Uebersicht der Geschichte des protestantischen Bisthums zu Jerusalem und der aus dieser Stiftung erwachsenen Litteratur gewähren die beiden Artikel in Rheinw. Rep. XLV, 25 ff. und Bruns' N. Rep. III, 215 ff. IV, 84 ff. 176 ff. 250 ff., der erstere von meiner Hand. Vgl. auch F. C. Ewald, journal of miss. labours in the city of Jerusalem 1842—1844. Lond. 1845. 2. A. 1846.

Die außer der griechischen in diesem geographischen Bereich angesessenen morgenländischen Kirchengemeinschaften werden in folgenden Schriften und Abhandlungen berücksichtigt: G. B. Steck, die Liturgie der kath. Armenier. Zum ersten Male aus dem armen. Urtext ins Deutsche übersetzt ꝛc. und mit älteren Liturgien — verglichen. Tüb. 1844; Nic. Murad (marronit. Erzb.), notice hist. sur l'origine de la nation maronite et sur les rapports avec la France, sur la nation Druze et sur les divers populations du Mont-Liban. Par. 1844; Kunstmann, über die Maroniten und ihr Verhältniß zur lat. Kirche: tüb. theol. Quartalschrift 1845, 1. (aus älterer Zeit: I. G. Müller, de ecclesia Maronitarum. Ien. 1668); die koptischen Klöster in der libyschen Wüste, in Rheinw. Rep. XLVII, 92 ff. Hiebei möge auch erinnert seyn an: Macrizi's Geschichte der Kopten. Aus den Handschr. zu Gotha und Wien mit Uebers. und Anmerkungen von F. Wüstenfeld. Gött. 1845.

2. Rußland.

Hier ist zunächst nachzutragen: Th. Wahrmund, universa religio Ruthenica s. Moscovit. Freistadt 1698.

Einen Einblick in die gegenwärtigen Verhältnisse der russischen Kirche vom römischen Standpuncte aus eröffnet: die Staatskirche Rußlands im J. 1839. Nach den neuesten Synodalberichten zusammengestellt von einem Priester aus der Congregation des Oratoriums. Schaffhs. 1844. Sehr genau und gründlich ist die Darstellung der im J. 1839 zu Stande gebrachten Incorporation der mit Rom unirten Gemeinden in die griechisch-russische Kirche, welche Bruns im Rep. I, 2.; II, 273 ff. gibt. Die sonstigen Unternehmungen gegen die abendländischen Kirchengemeinschaften, welche die russische Kirche im Bunde mit der russischen Politik sich erlaubt hat, und die Gefahren, welche von dorther drohen, sind mit Recht Gegenstand aufmerksamer Beobachtung und Veranlassung zu öffentlicher Beschwerde und Warnung geworden: J. F. H. Schlosser, die morgenländisch-orthodoxe Kirche Rußlands und das europäische Abendland. Heidelb. 1845 (von mir angezeigt in den Jahrbüchern für wissenschaftl. Kritik 1846. Jul.). Vgl. „die Bedeutung der russ. Kirche für die Gegenwart:" deutsche Vierteljahrsschr. 1842. H. 3. J. Röttinger, Leiden und Verfolgungen der kath. Kirche von Rußland und Polen. Regensb. 1844. Die bereits in meinem Werke aufgeführte Schrift: Persécutions et souffrances etc. ist seitdem in deutscher Uebersetzung von M. Zürcher, Schaffh. 1843, erschienen.

Einzelnes aus der Kirchenstatistik Rußlands wird in folgenden Aufsätzen behandelt: die slaw. Kirchensprache: Rheinw. Rep. XXXVIII, 279 ff.; die Osseten: das. XLVI, 249 ff.; das Christenthum in Georgien: Reuter, Rep. VII, 169 ff. Eine sehr fleißig gearbeitete Darstellung der evangelischen Kirche in den deutsch-russischen Ostseeprovinzen und in Rußland überhaupt geben zwei Aufsätze in Rheinw. Rep. XLIV, 176 ff. 264 ff. XLVII, 177 ff. Ueber die Brüdergemeinden vgl. das. XLIV, 273 ff.

Von den durch lebendige Auffassung und gewandte Darstellung des nationalen Wesens ausgezeichneten Kohl'schen

Reiseberichten ist der über das Innere von Rußland und Polen durch einen zweiten und dritten Band, welcher letztere aber schon über die russischen Grenzen hinausgeht, indem er die Bukowina, Galizien nebst dem jetzt diesem Lande einverleibten Freistaate Krakau und Mähren umfaßt, zu Ende geführt worden, während die petersburger Skizzen in zweiter Auflage (Dresd. 1845) erschienen sind. Außerdem ist noch zu nennen: A. von Oldekop, Geographie des russischen Reichs. Petersb. 1842. P. A. F. K. Possart, die russ. Ostseeprovinzen Kurland, Livland und Esthland, nach ihren geogr., statist. und übrigen Verhältnissen dargest. 1 Thl. (Kurland). Stuttgart 1843. 2. Thl. (Esthland) 1845. J. Lelewel, hist. de Pologne. Lille 1844. 2 Bde.

3. Abessinien.

Eine Uebersicht der neueren Verhältnisse und Beziehungen des Abendlandes zu dem entlegenen Volke der Abessinier und seiner während des Mittelalters ganz verschollenen Kirche, so wie der daran sich knüpfenden Litteratur habe ich in einem an folgendes Werk sich anschließenden Aufsatze in Reuter's Repert. (LII, 1.) zu geben versucht: C. W. Isenberg, Abessinien und die evangelische Mission. Erlebnisse in Aegypten, auf und an dem rothen Meer, dem Meerbusen von Aden und besonders in Abessinien. Tagebuch meiner dritten Missionsreise vom Mai 1842 bis Dec. 1843. Nebst einer geographischen, ethnographischen und historischen Einleitung. Bevorwortet von C. J. Nitzsch. Bonn 1844. 2 Bde. 12. (m. e. Karte). Das Buch gibt eine Darstellung der von dem Verfasser und einigen anderen Missionären der Church Miss. Soc. in der abessinischen Kirche unternommenen neuesten evangelischen Missionsversuche, welche theils an der Hartnäckigkeit des Volkes und seiner weltlichen und geistlichen Führer, theils an den von römischer Eifersucht angesponnenen Ränken gescheitert sind. Die evangelischen Missionäre sahen sich gezwungen, ihre

Niederlassungen gänzlich aufzugeben, aber einige tausend Bibeln blieben als stille Verkündiger des Evangeliums zurück. Das Buch bringt in der ungezwungenen Form eines Tagebuchs manchen schätzbaren Beitrag zur Kenntniß der Eigenthümlichkeit des Landes und Volkes, für welche außerdem folgende Reisebeschreibungen zu benutzen sind: Ch. Johnston, travels in southern Abyssinia, through the country of Adal to the kingdom of Shoa. Lond. 1844. 2 Bde. (mit Karten und Kupfern). Harris, Gesandtschaftsreise nach Schoa und Aufenthalt in Süd-Abyssinien 1841—1843. Deutsch von K. v. K. (m. e. Karte). Stuttg. 1845. Voyage en Abyssinie exéc. pendant les années 1839—1843 par une commission scientifique etc. Prem. partic. Relation historique. Par. Th. Lefèbre. T. e. Par. 1845. (Vgl. Gersdorf, Rep. 1845. H. 39. S. 487.)

4. Nestorianer und Thomaschristen.

Das bereits in drei Auflagen erschienene Werk des nordamerikanischen Arztes und Missionärs Asahel Grant (the Nestorians or the lost tribes, containing evidence of their Identity, theirs manners, customs and ceremonies with sketches of travels in ancient Assyria, Armenia, Media and Mesopotamia, and illustrations of script. prophecy) ist im Auszuge von S. Preiswerk ins Deutsche übersetzt worden (Bas. 1843). Bestritten mit sehr gewichtigen Gründen wird die hier ausgesprochene Ansicht über die Abkunft der Nestorianer von E. Robinson, the Nestorians. N.-York 1841. Von W. Ainsworth, dem schon durch seinen account of a visit to the Chaldeans inhabiting Central-Kurdistan in dem Londoner Journal of Geogr. Soc. XI, 21—76. bekannten Reisenden, sind seitdem erschienen: Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea etc. Lond. 1842. 2 Bde. Noch umfassendere Mittheilungen über die Nestorianer gibt J. Perkins, eight years residence in Persia among the

Nestorian Christians. Boston 1843. Vgl. Bruns, N. Rep. I, 185. II, 90. III, 84. V, 107. 198. 292. VI, 86.

Von den Thomaschristen handeln mehrere Werke über Ostindien. Vgl. unten. Ein Missale Chald. iuxta ritum eccl. Chaldaico-malabaricae ist zu Rom 1845 erschienen.

II. Das kirchliche Abendland.

Den gegenwärtigen äußeren Bestand der römisch-katholischen Kirche stellt dar: Karl v. hl. Aloys, die kathol. Kirche in ihrer gegenwärtigen Ausbreitung auf Erden oder historische und statistische Nachrichten über sämmtliche in unseren Tagen mit dem hl. apostolischen Stuhle zu Rom in Glaubensgemeinschaft stehende Christengemeinden, mit einem Anhange: die geistlichen Orden und religiösen Congregationen der kathol. Kirche. Regensb. 1845; die den Klerus dieser Kirche betreffenden Gebräuche und Feierlichkeiten: Der katholische Klerus mit Einschluß der Religiosen, insbesondere Darstellung der bei der Erledigung und Wiederbesetzung des päpstl. Stuhles, bei der Erhebung zur Cardinalswürde, bei der Darbringung des heil. Meßopfers, bei der Ordination der Bischöfe, Priester und anderen Kirchendiener, dann bei den Mönchen, Nonnen und anderen Ordensleuten üblichen Gebräuche und Feierlichkeiten. Von einer Gesellschaft Gelehrter. 2. A. Augsb. 1844. 4 Bde. mit 309 Abbildungen. Eine populäre Schrift ist: Panorama des Katholicismus. Faßliche Darstellung des Inneren und Aeußeren der kath. Kirche. Bonn 1846. — Aus der älteren Litteratur ist von mir früher übersehen worden: Rich. Steele, an account of the state of the Roman Catholic religion throughout the world. Lond. 1715.

Aus der umfänglichen Literatur über die Jesuiten, zu welcher besonders die Franzosen, veranlaßt durch die in ihrer Mitte von diesem Orden herbeigeführte Bewegung, Beiträge geliefert haben, sind hier, mit Ausscheidung derjenigen Schriften, welche weniger die Darstellung des gegen-

wärtigen Bestandes als die Geschichte der Jesuiten zum Zwecke haben, so wie derjenigen, welche das Treiben derselben nur mit Beziehung auf einzelne Länder schildern, folgende zu nennen: P. de Ravignan, von dem Bestande und der Verfassung der Jesuiten. Aus dem Französ. Münch. 1844. Das Innere der Gesellschaft Jesu. Eine durch die Dokumente des Ordens gegebene Darlegung der Erziehung, Bildung, des inneren Ganges, der Verwaltung, des Bestandes und der Wirksamkeit der Gesellschaft in unseren Tagen. Lpzg. 1845. Von der gleichzeitig in mehreren Ausgaben zu Paris erschienenen Geschichte der Jesuiten von J. Crétineau-Joly (6 Bde.) werden zwei deutsche Uebersetzungen, die eine zu Wien, die andere zu Berlin, herausgegeben.

Die Darstellung und Vergleichung des römisch-katholischen und des evangelischen Lehrsystems hat in wissenschaftlichen wie in populären Werken einen ununterbrochenen Fortgang gehabt, wie ihn die Zeitverhältnisse hervorriefen; doch würde eine Berücksichtigung dieser Litteratur hier zu weit führen. Nur die Bemerkung möge gestattet seyn, daß die jetzige Polemik von römisch-katholischer Seite auf einem sehr beklagenswerthen Rückzuge von der Höhe des möhler'schen Standpunctes begriffen ist, welcher, wenn gleich den Katholicismus mit Hülfe in ihn hinüber geleiteter protestantischer Anschauungen zu einem Ideale hinaufschraubend, welches der Wirklichkeit nicht entspricht, doch wenigstens eine wissenschaftliche Verhandlung und Entgegnung zuließ und erforderte, welche die neueren Producte vergleichender Symbolik auf römisch-katholischer Seite meistens weder verdienen noch auch nur als möglich erscheinen lassen.

Auch nach anderen Seiten hin ist die Vergleichung der beiden großen abendländischen Kirchengemeinschaften fortgeführt worden, wovon Zeugniß geben: Iacq. Balmès, le protestantisme comparé au catholicisme dans ses rapports avec la civilisation européenne, Louvain 1846. 2 Bde. Die römische Hierarchie und die Revolution und der Protestantismus und die Reformation. Darmst. 1846.

Während der Titel der letzteren genügend auf ihren Inhalt schließen läßt, weist bei der ersteren schon der Verlagsort darauf hin, zu wessen Gunsten die Vergleichung ausgefallen sey.

Ueber Wachsthum und gegenwärtigen Bestand der evangelischen Kirche in katholischen Ländern finden sich bemerkenswerthe Mittheilungen in der Zeitschrift Minerva 1845. Bd. 2 u. 3.

Die vergleichende Charakteristik der lutherischen und der reformirten Kirche, zuerst von M. Goebel in umfassender Weise begonnen, ist seitdem durch mehrere Abhandlungen gefördert worden: K. Ullmann, zur Charakteristik der reformirten Kirche mit Beziehung auf Goebel 2c. (Stud. u. Krit. 1843, 3. S. 749—821.); die Einheit und Eigenthümlichkeit der beiden evangelischen Schwesterkirchen (Litterar. Zeitung 1844. Nr. 28 f. 32. 57.). K. Ströbel, über den Unterschied der evangelisch-lutherischen und der reformirten Kirche (Zeitschrift f. d. g. luth. Th. 2c. von Rudelbach und Guericke. 1842. H. 3.). J. P. Lange, welche Geltung gebührt der Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche immer noch in der wissenschaftlichen Glaubenslehre unserer Zeit. Zürich 1841. K. R. Hagenbach, die reformirte Kirche in Beziehung auf Verfassung und Cultus; ihre Aufgabe und mögliche Entwickelung. Schaffhs. 1842.

Die Verfassungen einer Anzahl evangelischer Landeskirchen werden dargestellt in: F. Ulbricht, die merkwürdigsten Verfassungen evangelischer Landeskirchen Europa's, nach ihren Grundzügen zusammengestellt. Dresden 1845. Das Buch würde mehr nützen können, wenn demselben ein weniger unbestimmter und mehr durchdachter Plan zu Grunde läge. Vgl. meine Anzeige in Reuter's Rep. LIII, 1.

Die immer steigende Bedeutung, welche das Missionswesen gewinnt, hat sich auch auf dem Gebiete der Litteratur sehr bemerkbar gemacht. Die Mängel und Lücken, an welchen die Abschnitte meiner kirchlichen Statistik, welche mit

der jetzigen Ausbreitung des Missionswesens und dem Zustande der durch die Missionswirksamkeit hervorgerufenen Gemeinden sich beschäftigen, noch leiden, werden in Betreff der evangelischen Mission nunmehr in demjenigen die ihnen nöthige Ergänzung erhalten, was meine „Geschichte der evangelischen Mission" (Hamburg und Gotha 1845. 1846. 2 Bde.) in dieser Beziehung mittheilt. Von der sonstigen hier in Betracht kommenden Missionslitteratur sind zu erwähnen: Handbüchlein der Missionsgeschichte und Missionsgeographie. Herausg. von dem calwer Verlagsverein. Calw 1844. 12. J. S. Sondermann, tabellarische Uebersicht über die protestantischen Missionsgesellschaften, Missionsstationen und Missionäre der Gegenwart. Mit mehrfachen literarischen Verweisungen auf die Missionsgeschichte, einer Uebersicht über die katholischen Missionen und drei Missionskarten. Nürnb. 1846. gr. 4. W. Hoffmann, Jahresbericht über die Wirksamkeit der evangelischen Missionsvereine in allen Ländern der Erde im Jahre 1844 und 1845. Basel 1846. Ungefähr was die berl. allg. Kirchenzeitung für das Gesammtgebiet der Kirche leistet, indem sie durch Mittheilung der neuesten Nachrichten aus allen Theilen der kirchlichen Welt eine fortlaufende Kenntniß der neuesten Entwickelung vermittelt, sucht die an die Stelle des Monatsblattes der norddeutschen Missionsgesellschaft seit 1845 getretene „Allgemeine Missionszeitung" (Hamb., monatl. 2 Nrr.) für das evangelische Missionsgebiet darzustellen. Sie genügt unter der tüchtigen Leitung des Inspectors J. H. Brauer dieser sie von den sonstigen Missionsblättern unterscheidenden Aufgabe in sehr befriedigender Weise. Denselben Zweck verfolgt in Ansehung der katholischen Missionen ein seit 1844 unter Redaction von Fr. Sausen zu Mainz erscheinendes Blatt: Neueste Nachrichten aus den katholischen Missionen (Jahrg. 26 B. in 4.); ingleichen die „Annalen der Verbreitung des Glaubens," welche, aus dem Französischen übersetzt, von Zeit zu Zeit in Einsteln herauskommen. Eine Geschichte der katholischen Missionen

gibt: Henrion, histoire gén. des missions catholiques depuis le 13 siècle jusqu' à nos jours. Par. 1844. 2 Bde. Zwei deutsche Uebersetzungen dieses Werkes sind, die eine in Schaffhausen, die andere, von P. Wittmann als Bearbeitung und Vervollständigung des Originales sich ankündigend, in Augsburg, beide 1845, ausgegeben worden. Sofern die Juden Gegenstand der Bekehrungsthätigkeit, auch außerdem durch ihr Verhältniß zur Kirche für die kirchliche Statistik von Wichtigkeit sind, darf hier endlich als ein sehr empfehlenswerthes Hülfsmittel für die Kenntniß ihres heutigen Zustandes noch genannt werden: Bonav. Mayer, die Juden unserer Zeit. Eine gedrängte Darstellung ihrer religiösen und politischen Verhältnisse in den drei alten Erdtheilen. Regensb. 1842. Vergl. J. H. Dessauer, Geschichte der Israeliten, mit besonderer Berücksichtigung der Culturgeschichte derselben. Von Alexander dem Großen bis auf die gegenwärtige Zeit. Erlang. 1845. J. M. Jost, neuere Geschichte der Israeliten von 1815 bis 1845. 1. Abth. Deutsche Staaten. (Auch unt. d. Tit.: Gesch. der Israeliten. Bd. 10. Abth. 1.) Berlin 1846.

Der „evangelische Vereinskalender von E. Huth" (Parch. 1845), welcher eine Uebersicht aller bestehenden evangelischen Vereine und ihrer Versammlungstage zu geben versuchte, und diese mühevolle Aufgabe in einer Weise löst, wie man es für den Anfang nicht vollkommener erwarten durfte, scheint die Theilnahme nicht gefunden zu haben, welche ihm ein alljährliches Wiedererscheinen zu sichern vermocht hätte.

Eine Reihe von auf eigene Wahrnehmung sich gründenden Mittheilungen über kirchliche Zustände in den auf dem Titel genannten Ländern gibt: T. F. Kniewel, Reiseskizzen, vornehmlich aus dem Heerlager der Kirche, gesammelt auf einer Reise nach England, Frankreich, Belgien, Schweiz, Oberitalien, Deutschland im J. 1842. 1. Thl. (England). 2. Thl. (Frankreich u. s. w.). Leipzig 1843. 1844. Der Verfasser, ein entschiedener Anhänger derjenigen Richtung, welche

die Kirche durch möglichste Trennung vom Staate heben zu können glaubt, überdieß durch die phantastischen Unionspläne, welche er mit sich herumtrug und sogar mehreren Häuptern der anglikanischen Kirche vorzutragen Gelegenheit suchte, sich als einen Mann bekundend, welcher von dem Wesen der Kirche und der Bedeutung ihrer nationalen Gestaltung keinesweges eine hinlänglich ausgebildete und in sich zusammenhangende Anschauung gewonnen hat, darf in seiner Auffassung und Beurtheilung nur mit größter Vorsicht als Gewährsmann benutzt werden, während allerdings in den mitgetheilten Thatsachen mancher die Wissenschaft bereichernde Stoff vorliegt.

A. Süd-Europa.

1. Italien.

Eine Sammlung von Bildern aus dem täglichen Leben, wie sie ein in Rom verweilender protestantischer Theolog wohl sofort in sein Tagebuch einträgt, ohne besondere Kunst und Ordnung, nur in leichten Umrissen, aber gewandt und gefällig, in frischer, oft geistreicher Sprache, ist enthalten in: Bilder und Skizzen aus Rom, seinem kirchlichen und bürgerlichen Leben. Stuttg. 1844. Ueber das dortige deutsche Collegium und seinen verderblichen Einfluß auf die deutsche römisch-katholische Geistlichkeit geben einen wohl zu beherzigenden Aufschluß: Das deutsche Collegium in Rom. Entstehung, geschichtl. Verlauf, Wirksamkeit, gegenwärtiger Zustand und Bedeutsamkeit desselben; unter Beifügung betreffender Urkunden und Belege dargestellt von einem Katholiken. Leipz. 1843, und gleichsam als praktischer Commentar hierzu: G. Köberle, Aufzeichnungen eines Jesuitenzöglings im D. Coll. zu Rom. Leipz. 1846 (vergl. meine Anzeigen dieser drei Werke in: Bruns, R. Rep. I, 2. VIII, 1.). Die Gebräuche am heil. Osterfest in Rom werden von W. Ehlebus in Reuter, Rep. LIII, 1. 2 f. geschildert. — Sehr lehrreiche Mittheilungen über italienisches

Leben im Allgemeinen enthält: C. J. A. Mittermaier, italienische Zustände. Heilb. 1844.

Zur Geschichte und Charakteristik des alten, heldenmüthigen Märtyrervolkes in den Thälern Piemonts, welches für seinen Schriftglauben schon Jahrhunderte lang vor der Reformation einen fast unablässigen Kampf mit den Vorfechtern des römischen Satzungswesens treu und muthig geführt und bis in die neueste Zeit fortgesetzt hat, sind mehrere Schriften hinzugekommen, von denen folgende hieher gehören: J. H. Weiß, die Kirchenverfassung der piemontes. Waldensergemeinde. Nebst einigen ausgewählten Stellen aus den ältesten Bekenntnißschriften der W. Zür. 1844. C. Möhrlen, Geschichte der Waldenser von ihrem Ursprunge an bis auf unsere Zeit. Baſ. 1845. E. Henderson, the Vaudois, comprising observations made during a tour to the valley of Piedmont in 1844; together with remarks, introductory and interspersed, respecting the origin, history and present condition of that interesting people. Lond. 1845 (m. e. Karte). R. Baird, sketches of protestantism in Italy, past and present, including a notice of the origin, hist. and present state of the Waldenses. Boston 1846. 12. Vgl. auch Rheinwald, Rep. XLII, 3. XLV, 1. Zur älteren Litteratur gehört noch: Leger, histoire des églises évang. des vallées de Piemont. Leyd. 1669, und in Ansehung der nach Württemberg übergesiedelten Waldenser: Keller, Abriß der Gesch. der württ. W. 1796. F. K. v. Moser, actenmäßige Gesch. der W., ihrer Schicksale und Verfolgungen in den letzten drittehalb hundert Jahren überhaupt und ihrer Aufnahme und Anbau im Hzgth. Wirtemberg insbesondere, mit Urkunden und Beilagen. Zür. 1798. — Die verwandten Gemeinden in Frankreich werden geschildert in dem Aufsatze: „die Waldenser in den hohen Alpen der Dauphiné:" Reuter, Rep. III, 272.

2. Spanien und Portugal.

Die im Zusammenhange mit den politischen in große Verwirrung gerathenen kirchlichen Angelegenheiten Spaniens haben einige Schriften hervorgerufen, welche sich mit der Schilderung und Erörterung derselben beschäftigen: (Pfeilschifter) über die kirchlichen Zustände Spaniens und deren Reformirung. Würzb. 1842. 8. J. Ellendorf, die Stellung der span. Kirche zum römischen Stuhle von Anbeginn ihrer Gründung bis auf die neueste Zeit. Eine hist.-kirchenrechtl. Abhandl. Darmst. 1843. Für Kirchengeschichte und Kirchenrecht ist wichtig: Manual razonado de historia y legislation de la iglesia desde su establecimiento hasta 1845. Madr. 1845. 4. Mannichfaltige Beiträge zur Kenntniß des Volkscharakters und jetzigen Culturzustandes enthält das Werk eines Agenten der britischen Bibelgesellschaft, welcher mit großer Ausdauer und unter nicht unbedeutenden Gefahren den Versuch der Bibelverbreitung in Spanien machte: G. Borrow, the bible in Spain, or the journeys, adventures and imprisonments of an Englishman, in an attempt to circulate the scriptures in the Peninzula. Lond. 1843. 3 Bde. Deutsch: Fünf Jahre in Spanien (1835—1839). Bresl. 1843. Vgl. Rheinw., Rep. XLV, 276. XLVI, 80. 181. Eine Schilderung des Landes und Volkes gibt: S. E. Widdrington, Spain and the Spaniards in 1843. Lond. 1844. 2 Bde. Vgl. Gött. gel. Anz. 1846, 7.

In Betreff Portugals können nur einige Reisewerke genannt werden: (Fürst F. Lichnowsky), Portugal. Erinnerungen aus dem J. 1842. Mainz 1843. Pourcet de Fondeyre, Lisbonne et le Portugal. Par. 1846. Ueber das religiöse Leben in Portugal s. Bruns, N. Rep. III, 187 f. (nach A. Wittich, Erinnerungen an Lissabon).

3. Frankreich.

Ueber den Kampf zwischen den Jesuiten und der Universität, welcher damit endigte, daß die ersteren, in Folge

einer von ihrem General erhaltenen Weisung, um die Mitte des J. 1845 ihre Häuser und Anstalten schlossen, und über die damit zusammenhangende Frage in Betreff der von der jesuitischen Partei in der Kirche geforderten sogenannten Freiheit des Unterrichts, sind außer dem Hauptwerke von L. Hahn, „Geschichte der Auflösung der Jesuitencongregationen in Frankreich im J. 1845. Nach den besten Material. und unter Benutzung handschr. Quellen bearb." (Lpz. 1846), mehrere lesenswerthe Abhandlungen in Zeitschriften erschienen: eine geschichtliche Darstellung der Controverse zwischen Klerus und Universität über die Freiheit des Unterrichts in Harleß, Zeitschr. f. Prot. 1844. Oct. u. Nov. S. 167; „die Jesuiten und ihr Verhältniß zu Frankreich": Berl. Litt.-Z. 1844. Nr. 39. 41. 45.; „die Unterrichtsfrage in Frankreich" das. 1845. Nr. 69 ff. Außerdem gehört hieher: F. Génin, die Jesuiten und die Universität. Uebers. von Francke. Lpz. 1844. Vom Ministerium des öffentlichen Unterrichts ward herausgegeben: Rapport au roi sur l'instruction secondaire. Tableau gén. des établissemens publics et particuliers d'instruction secondaire. Par. 1843. Vgl. Heidelb. Jahrbb. 1843, 6. — Eine Geschichte der Ordensgeistlichkeit gibt: E. Dutilleul, hist. des corporations religieuses en France. Par. 1846.

Eine große Aufregung unter der höheren Geistlichkeit, welche an die gallikanischen Freiheiten sich ungern erinnert sah, rief das dupin'sche Handbuch des französischen Kirchenrechts hervor: Manuel du droit public ecclés. Français. Par. 1844. Noch im J. 1845 erschien die vierte Auflage. Das von mehreren Erzbischöfen und Bischöfen verhorrescirte Werk gibt anhangsweise auch den gegenwärtigen Bestand des Klerus und seine Einkünfte an.

Ueber die vom Abbé Châtel bald nach der Julius-revolution gegründete französisch-katholische Gemeinde, welche auch durch die deutsch-katholische Bewegung in der Nachbar-

schaft Frankreichs nicht wieder zu neuem Leben erweckt werden zu können scheint, vergl. die Abhandlung von R. Holzapfel in Illgen's Zeitschr. 1844, 3. —

Ebendaselbst 1843, 3. befindet sich ein „Bericht über den neuesten in Frankreich und zunächst im Elsaß von der röm. Kirche gegen die evangel. unternommenen Kampf."

Die neueren Zustände und Verhältnisse der protestantischen Kirche und Theologie haben durch zwei straßburger Theologen in dieser Zeitschrift eine von kundigster Hand ausgeführte Beleuchtung empfangen: Bruch, Zustände der prot. Kirche Frankreichs, St. u. Kr. 1844, 1. 3. 4.; E. Reuß, die wissenschaftl. Theologie unter den franz. Prot. 1831—1842. Das. 1844, 1. Mittheilungen über die prot.-theol. Facultät in Montauban s. in Reuter, Rep. VI, 267.; über die reformirte Kirche Frankreichs das. VII, 257. Vergl. auch: „die gegenwärt. Verhältnisse des Protestantismus in Frankr." in: Rheinw., Rep. XLIII, 69. Kräftig und beredt hat der Graf Agenor von Gasparin (die allgemeinen Interessen des französischen Protestantismus. Deutsch von M. Runkel. Essen 1843) die Stimme der Klage über die rechtswidrige Beeinträchtigung der protestantischen Freiheit erhoben, aber auch mit Ernst an die Pflichten des französ. Protestanten erinnert, in welchen Forderungen und Hoffnungen dann zugleich ein Bild des gegenwärtigen Zustandes hervortritt, was die Anführung der Schrift hier rechtfertigt. Den neueren Kampf des Protestantismus gegen politische und gerichtliche Unterdrückung der ihm durch die Verfassung zustehenden Freiheit schildert: Die Freiheit der Gottesverehrung in Frankreich, erbeten durch 90 Bittschriften an die franz. Abgeordneten-Kammer und siegreich verhandelt in der Sitzung ders. am 20. Apr. 1844. Aus dem Franz. übers. mit geschichtl. Vorwort. Karlsr. 1844. Die kleine Schrift von E. Scherer, de l'état actuel de l'église réformée en France. Par. 1844. ist nicht, wie man aus dem Titel schließen möchte, eine Beschreibung des jetzigen Zustandes

dieser Kirche, sondern ein Klageruf über die 1802 verfügte Zertrümmerung ihrer Verfassung und ein Aufruf zur Wiederherstellung derselben in Verbindung mit völliger Losreißung vom Staate. Vgl. meine Anzeigen der drei zuletzt genannten Schriften in Bruns, N. Rep. IV, 214.

Aus dem Bereiche der Hülfswissenschaften sind hervorzuheben: Guizot, hist. de la civilisation en France depuis la chûte de l'emp. rom. Par. 1845. 4 Bde. Ed. Arnd, Gesch. des Ursprunges und der Entw. des franzöſ. Volks.

4. Belgien.

Werthvolle Nachrichten enthält die Schrift eines schottischen Theologen: H. Heugh, notices of the state of religion in Geneva and Belgium. Edinb. 1844. Eine um zwei Jahre ältere Schrift: W. Trollope, Belgium since the revolution of 1830. Lond. 1842. berücksichtigt ebenfalls das Kirchenwesen. Vgl. die Auszüge in F. Bran, Miscellen aus der neuesten ausländ. Litt. 1843, 3. Das Treiben der Jesuiten charakterisirt, indessen mehr oratorisch als auf dem Grunde einer den Thatsachen folgenden Schilderung, ein heftiger Gegner des Ordens: Junius, der Jesuitismus in Belgien. Leipz. 1846. — Ueber einen neueren Streit innerhalb der protestantischen Kirche Belgiens habe ich Bericht erstattet in Reuter, Rep. LV, 2.

B. Mittel-Europa.

Einen Blick auf die Zustände der römisch-katholischen Kirche vom ultramontanen Standpuncte aus wirft die Schrift: Katholische Zustände der Gegenwart mit besonderer Rücksicht auf Deutschland und die Schweiz. Historisch-politische Denkschrift von einem Laien. Schaffh. 1846. Dagegen weist F. Schuselka, der Jesuitenkrieg gegen Oesterreich und Deutschland. Lpz. 1845, auf die gefährlichen und verderblichen Unternehmungen dieses Ordens hin.

Die innerhalb beider Kirchen, der römischen und der

protestantischen, seit dem J. 1842 theils neu entstandenen, theils doch erst zu Bedeutung gelangten kirchlich-liberalen Bewegungen der Deutsch-Katholiken und der protestantischen Freunde haben eine fast unabsehbare Flugschriften-Litteratur hervorgerufen, deren zusammenfassende Uebersicht zugleich mit einer Darstellung der geschichtlichen Entwickelung dieser Parteien bereits mehrfach versucht worden ist. In Ansehung der letzteren ist hier auf Folgendes zu verweisen: der Verein der protestantischen Freunde, in: Rheinw., Rep. XLVI, 157. Vergl. Bruns, N. Rep. IV, 26. VIII, 127. Reuter, Rep. XLIX, 90. Schwarz in der N. Jen. allg. L.-Z. 1846. Nr. 7. Blätter f. litt. Unterhaltung 1845. Nr. 285. Röhr, krit. Predigerbibl. 1844, 1. In Ansehung der Geschichte und Charakteristik des Deutsch-Katholicismus kommen in Betracht: Ullmann und Hauber, Bedenken über die deutsch-katholische Bewegung, St. u. Kr. 1845, 4. (darauf auch in besonderem Abdruck erschienen); der Rock zu Trier und die Katastrophe in der katholischen Kirche: Bruns, N. Rep. II, 50. 228. III, 133. IV, 2.; der trierer Rock und der Neukatholicismus: Reuter, Rep. LIII, 140. Deutsch-katholische Litteratur: N. Jen. allg. L.-Z. 1846. Nr. 140. 183. W. A. Lampadius, die deutsch-katholische Bewegung von ihrem ersten Entstehen bis auf die Gegenwart. Aus protestantischem Gesichtspuncte historisch-kritisch beleuchtet. Zugleich ein vorbereitender Beitrag zur Gründung einer deutschen Nationalkirche. Lpz. 1846.

Ueber den Gustav-Adolphsverein s. C. Birnstiel, kurze Geschichte des evangelischen Vereins der Gustav-Adolphstiftung. Jen. 1844. F. Lübker, der evangelische Verein der Gustav-Adolphstiftung nach seiner gegenwärtigen Entwickelung: Reuter, Rep. II, 279. III, 89. A. Schröder, die Gustav-Adolphstiftung und die kirchlichen Zustände des Protestantismus in katholischen Ländern rc. Berl. 1844 (Abdruck aus der kirchlichen Vierteljahrschrift 1844, 2.).

1. Oesterreich.

Eine ziemlich planlose und von geringer Befähigung für dergleichen Arbeiten zeugende Zusammenstellung von Notizen über kirchliche Verhältnisse vorzüglich in den deutschen Ländern der Monarchie enthält: Der Katholicismus und Protestantismus in Oesterreich. Lpz. 1845. Vergl. meine Anzeige in Bruns, N. Rep. VII, 114. Der schon durch seine genaue Darstellung der geistlichen Angelegenheiten Oesterreichs in ihren politisch-administrativen Beziehungen vortheilhaft bekannte Graf J. L. E. von Barth-Barthenheim hat auf dieses Werk ein anderes verwandten Inhaltes folgen lassen: Oesterreichs Schul- und Studienwesen mit besonderer Rücksicht auf die Schul- und Studienanstalten im Herzogthum Oesterreich u. d. E. Wien 1843. Ein chronologisches Verzeichniß der höheren Geistlichen aus der neueren Zeit bietet dar: Ed. Andersky, der hohe Klerus der österreichischen Monarchie. Nach seiner Gradualvorrückung vom Jahre 1800 bis auf die neuesten Zeiten. Wien 1844. Das Werk von J. Helfert, über die Rechte der Akatholiken ist 1843 in dritter Auflage erschienen. Ueber die Stellung der Juden verbreitet sich: Die Juden in Oesterreich, vom Standpuncte der Geschichte, des Rechts und des Staatsvortheils. Lpz. 1842. 2 Bde. Unter den Reisewerken ist hervorzuheben: J. G. Kohl, hundert Tage auf Reisen in den österreichischen Staaten. Dresd. 1842. 5 Bde. (1. Böhmen. 2. von Linz nach Wien. 3. 4. Ungarn. 5. Steyermark und die bayerschen Hochlande).

Aus der einzelne Theile der Monarchie betreffenden Litteratur gehören folgende Werke hierher: J. J. Staffler, Tirol und Vorarlberg, statistisch-geographisch, mit geschichtlichen Bemerkungen. Innsbr. 1842. 2 Thle. (Gibt auch die Parochial-Kirchen- und Patronatverhältnisse, die Unterrichts- und Erziehungsanstalten, Klöster, Hospitäler, Kapellen und Wallfahrtsorte an). E. von Hartwig, Briefe aus und über Tyrol, geschrieben 1843 bis 1845, ein Bei-

trag zur Charakteristik dieses Alpenlandes im Allgemeinen rc. Berl. 1846 (berücksichtigt zugleich die kirchlichen Zustände). Die Jesuiten in Tirol. Heidelb. 1845 (schildert die Fortschritte und Intriguen der Jesuiten in diesem Lande seit 1838). — C. Peschek, Geschichte der Gegenreformation in Böhmen. Dresd. 1844. 2 Bde. — Joh. Graf Mailáth, die Religionswirren in Ungarn (vom Beginn der Reformation bis zu Ende des Reichstags 1843 — 1844). Regensb. 1845. 2 Bde. Nachträge dazu das. 1846. — J. B. v. Scharberg, die Verfassung des Großfürstenthums Siebenbürgen. Wien 1844. A. de Gerando, Siebenbürgen und seine Bewohner. Aus dem Französischen von J. Seybt. Lpz. 1845. 2 Bde. Vergl. Lit. Z. 1845. Nr. 3.

2. Die Schweiz.

Eine brauchbare Darstellung der äußeren Verhältnisse der römisch-katholischen Kirche liefert: Geographisch-historische Kirchenstatistik der katholischen Schweiz. Von einem katholischen Geistlichen. Schaffh. 1844. — Zur Hülfslitteratur gehören: L. Snell, Handbuch des schweizer. Staatsrechts. Zür. 1844. 1845. 2 Bde. J. Scherr, die Schweiz und die Schweizer. Winterth. 1845. 12.

Die traurige Bedeutung, welche die Jesuiten in der Schweiz erlangt haben, hat zu mehreren Darstellungen ihrer allmählich und still vorgeschrittenen Eroberungen in diesem Lande und ihrer gegenwärtigen Stellung Veranlassung gegeben: Gihr, die Jesuiten und der Ultramontanismus in der Schweiz von 1798 bis 1845. Liestal 1846 (Abdruck des unter gleicher Ueberschrift in der Hall. allg. L.-Z. 1845. Nr. 173 ff. befindlichen Artikels). Geschichte des Jesuitenkampfes in der Schweiz. Von einem Züricher. Zür. 1845. Vergl. Reuter, Rep. LIII, 169. Die schweizerische Jesuitenfrage: Schwegler, Jahrbb. der Gegenwart. 1845. H. 3. Eine vortreffliche Darstellung der von der römischen Kirche gegen die schweizerischen Regierungen und das Volk beobachteten Taktik enthält:

A. L. Cherbuliez, de la démocratie en Suisse. Par. et Gen. 1843. 2 Bde. Als das eigenthümliche Wesen dieser Taktik gibt er an, daß man sich stets gehütet habe, im Puncte des Rechtes irgend etwas einzuräumen, dagegen im Factischen nur schwachen Widerstand geleistet habe, um dann mittelbar und heimlich auf die Wiedererlangung des Verlorenen hinzuwirken. Ein durch Vollständigkeit und Unparteilichkeit ausgezeichnetes Werk über die hurter'schen Streitigkeiten mit der reformirten Geistlichkeit Schaffhausens, welches als Endurtheil in dieser Angelegenheit angesehen werden mag, ist: D. Schenkel, die confessionellen Zerwürfnisse in Schaffhausen und F. Hurter's Uebertritt zur römisch-katholischen Kirche. Bas. 1845. Eine Anzeige der früher in dieser Sache erwachsenen Litteratur habe ich in Rheinw., Rep. XLIII, 214. gegeben, welcher freilich ein Urtheil über die Person Hurter's zu Grunde lag, das nunmehr einer Berichtigung bedarf.

Aus der die einzelnen Cantons betreffenden Litteratur treten besonders die Schriften hervor, welche die zwar der darin sich kundgebenden männlichen und aufopferungsfähigen Gesinnung nach gewiß anzuerkennende, doch durch die vorliegenden Verhältnisse anscheinend nicht zwingend erheischte, in ihren Folgen für das waadtländische Volk gewiß wenig ersprießliche Amtsniederlegung der waadtländischen Geistlichkeit zum Gegenstand haben: A. Schweizer, das kirchliche Zerwürfniß des Jahres 1845 im Canton Waadt, mit Benutzung der Acten dargestellt. Zür. 1846. Der Conflict der waadtländischen Geistlichkeit mit ihren Staatsbehörden und ihre Verhandlungen am 11. und 12. Nov. 1845 rc. Aar. 1846. Kirchliche Krisis im Waadtlande mit den Actenstücken. Aus dem Französischen. Zür. 1846. Vergl. Hall. allg. L.-Z. 1846. Nr. 138 ff. Allg. K.-Z. 1846. Nr. 53 ff. Schwegler's Jahrbb. 1846. Febr. Litt.-Z. 1846. Nr. 67. 69. Harleß, Zeitschr. 1846. Oct.

Sonst ist noch aus der Litteratur in Betreff einzelner Cantons anzuführen: Die Bestrebungen für eine neue Ge-

staltung der berner Kirche: Bruns, N. Rep. VIII, 101. F. Stettler, Staats- und Rechtsgeschichte des Cantons Bern. Von der ältesten geschichtlichen Zeit bis zur Einführung der Verfassung von 1831. Bern 1845. — J. J. H(erzog), die Plymouthbrüder im Canton Waadt: Ev. K.-Z. 1844. Nr. 23. 28. — Der Protestantismus in Genf, seine Gefahren und seine Zukunft: Allg. K. Z. 1844. Nr. 204. Die neuesten Umtriebe des Ultramontanismus in Genf: das. 1845. Nr. 129; vgl. 1844. Nr. 155.

3. Deutschland.

Genaue statistische Nachrichten über fast alle deutschen protestantischen Landeskirchen in Betreff ihrer Verfassung, ihres Bekenntnisses und ihres Cultus, authentisch und vom neuesten Datum, enthält folgende, ohne Zweifel aus Materialien, die der zu Anfange des Jahres 1846 in Berlin abgehaltenen evangelischen Conferenz von den Deputirten der einzelnen Länder zugebracht wurden, zusammengestellte Schrift: Beiträge zur Statistik der deutschen protestantischen Landeskirchen im Jahre 1846. Lpz. 1846. Eine Kritik der Idee jener Conferenz und der einschlagenden Litteratur s. in Bruns, N. Rep. VI, 228. Die Gesammtheit des deutschen Kirchenwesens hinsichtlich seiner äußeren Gestalt, zugleich mit geschichtlichen Betrachtungen verbunden, findet ihre Darstellung in: J. V. Kutscheit, das deutsche Kirchenthum. Danz. 1846. Diese Schrift dient zugleich als Commentar der (Berlin, 1845) von demselben Verfasser herausgegebenen „Kirchenkarte von Deutschland. Versuch einer kartographischen Darstellung der kirchlichen und confessionellen Verhältnisse Deutschlands incl. Preußens und der Schweiz." Ein 1843 begonnenes „Adreßbuch der höheren evangelischen Geistlichkeit in Deutschland. Nebst einigen kirchlich-statistischen Notizen" (Leipz. 1843) ist meines Wissens nicht fortgesetzt worden. Ueber die Gehalte der katholischen Prälaten in den verschiedenen deutschen Ländern findet man Nachweisung bei Bruns, N. Rep. III, 192.

Die Kirchengeschichte Deutschlands von F. W. Rettberg (1. Bd. Gött. 1845) wird durch die Gründlichkeit, mit welcher sie die Entwickelung der Kirche in Deutschland im Ganzen und Einzelnen zur Darstellung bringt, ein auch für die kirchliche Statistik bedeutendes Werk werden.

Als Hülfsmittel für die Kenntniß des gegenwärtigen kirchlichen Zustandes in den einzelnen deutschen Staaten gehören aus dem in Rede stehenden Zeitraume folgende, nach Ländern geordnete, Schriften und Abhandlungen hierher:

a. Preußen.

Die Zeitfragen in der preußischen Landeskirche: Rheinw., Rep. XLIV, 60. 232. D. J. Rupp in Königsberg und die durch ihn veranlaßte Polemik: Reuter, Rep. LV, 79. Vgl. S. 56. — H. von Mühler, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg. Weim. 1846. Die Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Preußen, in der Ev. K.-Z. 1842 begonnen, ist fortgesetzt 1843. Nr. 49. 1845. Nr. 49. 58. — E. Anders, kleine evangelisch-kirchliche Statistik der preuß. Provinz Schlesien im Jahre 1843. Glog. 1844. (Macht keinen Anspruch auf wissenschaftliche Methode, stellt aber die Data mit rühmlichem Fleiße zusammen.) Ders., historischer Atlas der evangelischen Kirchen in Schlesien. 2. Aufl. Glog. 1845. — Beck, Statistik der rheinischen evangelischen Kirche: Nitzsch und Sack, Monatsschr. 1845. Aug. — Oct. Grundzüge der Geschichte und Verfassung der rheinischen evangelischen Kirche. Neuwied 1844. — An Pastoralhandbüchern ist die neue umgearbeitete Ausgabe des borck'schen für Preußen (Kgsb. 1844. 2 Bde.) und das von Ehrhardt für Sachsen (Halle 1844) anzuführen. — Das gelehrte Werk von H. F. Jacobson, die Geschichte der Quellen des Kirchenrechts des preuß. Staats, ist durch den 1844 erschienenen Thl. IV. Bd. III., welchem eine Urkundensammlung zur Seite geht, zu der Darstellung der Quellen des evangelischen Kirchenrechts in Rheinland und West-

phalen fortgeschritten. — Eine amtliche Darstellung der Verhandlungen der Generalsynode ist erschienen in der Schrift: Berichte über die erste evangelische Generalsynode Preußens im Jahre 1846. Mit einem Anhange der wichtigsten Actenstücke herausgegeben von G. Krüger, Pf. u. Mitgl. der Generalsyn. 1846. 8.

b. Bayern.

Hier sind nur die kirchlichen und kirchenrechtlichen Verhältnisse der Protestanten Gegenstand litterarischer Bearbeitung geworden: C. Frhr. von Dobeneck, systematische Zusammenstellung der geltenden allgemeinen Bestimmungen für die protestantische Kirche im Königreich Bayern. Ansb. 1844. A. Möller, das protestantische Kirchenverfassungsrecht in Bayern, in seinen doctrinellen und positiven Grundzügen dargestellt. Ansb. 1846. — Ueber die kirchlichen Verhältnisse der Protestanten im südlichen Bayern: Harleß, Zeitschr. 1845. Apr. Die neueste Bewegung in der unirten Kirche der Rheinpfalz: Ev. K.-Z. 1846. Nr. 51 f. 88 ff. — Die Litteratur des jetzt erloschenen Streites über die Kniebeugung des protestantischen Militärs ist am vollständigsten zusammengestellt in der Hall. all. L.-Z. 1845. Nr. 95. Vergl. „die Kniebeugung in Bayern": Bruns, N. Rep. III, 24 ff.

c. Die sächsischen Länder.

K. G. v. Weber, Darstellung der öffentlichen Kirchenverfassung des Königreichs Sachsen nach den neueren Gesetzen und Verordnungen. Lpz. 1843. (Auch unter dem Titel: systematische Darstellung des im Königreich Sachsen geltenden Kirchenrechts. Bd. 1. Von der öffentlichen Kirchenverfassung des Königreichs Sachsen.) Vergl. die Anzeige von E. Richter im gersdorf. Rep. 1844, 7. J. A. G. Hoffmann, Versuch einer Darstellung des in den sächs. Herzogthümern geltenden Kirchenrechts. Hildb. 1843. Vergl. das

theol. Litt.-Bl. z. A. K.-Z. 1844. Nr. 86. Mehrere die wohl nur vermeintlichen, wenigstens noch nicht hinlänglich erwiesenen Umtriebe der Jesuiten in Sachsen betreffende Schriften s. bei Bruns, N. Rep. VIII, 122. Die beiden von mir angeführten Brochuren über die katholische Kirche in Sachsen haben 1843 eine neue Auflage erlebt. Vergl. A. K.-Z. 1844. Nr. 134. Der leipziger Streit über das apostolische Symbolum ist dargestellt und gewürdigt in Harleß, Zeitschr. 1844. Juli.

d. Württemberg.

Die neuesten Kämpfe der katholischen Hierarchie in Württemberg und Baden: Rheinw., Rep. XLV, 56. 131. Kirchliche Fragen in der württembergischen und badischen Landeskirche: das. XLVI, 141. Der Ultramontanismus in Württemberg. Mit besonderer Beziehung auf die Schrift: Neueste Denkschrift der württemberger Staatsregierung an den römischen Stuhl. Veröffentlicht und beleuchtet. Schaffh. 1844. Württemb. Zustände: A. K.-Z. 1846. Nr. 93 ff. — Oehler, die theologischen Seminarien und die Candidaten der Theologie in Württemberg: Bruns, N. Rep. VII, 182. — Ueber den neueren Zustand des pietistischen Sectenwesens in Württemberg finden sich lehrreiche Nachrichten in der Ev. K.-Z. 1845. Nr. 41. 45. Vergl. Berl. A. K.-Z. 1846. Nr. 16.

e. Baden.

Vgl. Württemberg. — Die neuesten Zustände der evangelischen Kirche Badens: Ev. K.-Z. 1844. Nr. 86 f. Eine zweite Abtheilung der „katholischen Zustände in Baden" ist Regensb. 1843 erschienen. — Die gemischten Ehen in der Erzdiöcese Freiburg. Zugleich eine Beleuchtung der katholischen Zustände in Baden. Regensb. 1846. — Ueber die staatsrechtliche Stellung der Deutschkatholiken sind zwei Schriften von F. Hecker und Kuchler herausgekommen, die erstere in zwei Auflagen, Heidelb. 1846. — Die rieger'sche Sammlung von protestantischen Kirchen-, Schul- rc.

Gesetzen ist um einen sechsten Theil vermehrt worden, der den ersten Zeitraum von 1841 bis 1844 umfaßt, Offenb. 1844.

f. Hessen.

Kirchliche Mittheilungen über das Großherzogth. Hessen: Ev. K.-Z. 1846. Nr. 85. 87. 89. Hier wird in kurzen Umrissen ein Bild der Entwickelung der Verfassung der evangelischen Kirche nach ihren drei Stadien und der kirchenrechtlichen Stellung der Symbole in ihr entworfen. — Aus der kurhessischen Kirche sind zwei Schriften hervorgegangen, welche, obgleich nicht eigentlich auf eine Darstellung derselben ausgehend, was man aus dem Titel der einen zu schließen versucht seyn möchte, doch auf die Eigenthümlichkeit und die Einrichtungen dieser Kirche manches Licht fallen lassen: W. Vilmar, die kurhessische Kirche. Kassel 1845. H. Heppe, Thatsachen aus der kurhessischen Kirchengeschichte oder einige Worte über die Schrift des Hrn. Pf. Vilmar ꝛc. Kassel 1844.

g. Die übrigen deutschen Länder.

Ueber die Lage der Protestanten in der Niedergrafschaft Lingen. Den deutschen Gustav-Adolphvereinen gewidmet von einem Mitgliede des osnabrückschen Hauptvereinsvorstandes. Osnabr. 1846. — Reude, kurze Darstellung der Verhandlungen über die Vereinigung der Lutheraner und Reformirten im Fürstenthum Birkenfeld. Birk. 1844. Vergl. m. Anz. in Bruns, N. Rep. VI, 3. — J. Geffcken, statistische Tabellen über die kirchlichen Verhältnisse Hamburgs in den Jahren 1818—1842. Mit Anmerkungen begleitet. Hamb. 1844. — Die Berichte der Ev. K.-Z. über das kirchliche Leben im Fürstenthum Lippe sind bis auf die neueste Zeit fortgesetzt worden: 1843. Nr. 72. 1844. Nr. 12. 65. 1845. Nr. 10. 30. 92. 1846. Nr. 9. 53. Vergl. Urkunden zur Beurtheilung der kirchlichen Verhältnisse im Fürstenth. Lippe. Mit einer Einleitung. Lpz. 1845.

In Betreff der Brüderunität ist, mit besonderer Rücksicht auf die bekannte Schrift von Cunow, welcher hier die Tendenz untergelegt wird, „die Herrnhuterei zu schimpfiren," eine apologetische Darstellung erschienen; mit entschiedener Vorliebe für das Wesen der Unität, doch im Allgemeinen nicht ohne Milde und Anerkennung gegen das Fremde: Die Herrnhuter oder die böhmisch-mährische Brüderunität augsburgischer Confession. Eine historisch-biographische Skizze, nach den besten und zuverlässigsten Quellen und nach eigenen Anschauungen entworfen ꝛc. von einem freisinnigen Herrnhuter. Bautz. (1844.) Beigegeben ist ein Verzeichniß aller bedeutenderen Brüdergemeinden und Societäten. Vergl. m. Anz. in Bruns, N. Rep. VI, 206. Neuerdings ist noch hinzugekommen: F. Litiz, Blicke in die Vergangenheit und Gegenwart der evangelischen Brüderkirche, ihre Verfassung und Geschichte, nebst einigen biographischen Notizen. Lpz. 1846.

C. West- und Nord-Europa.

1. Die Niederlande.

Der Abschnitt meiner kirchlichen Statistik, welcher die Kirche in den Niederlanden darstellt und hier wieder besonders diejenigen Theile, welche die außer der niederländischen reformirten Kirche daselbst bestehenden kleineren protestantischen Kirchengemeinschaften behandeln, scheinen mir vor vielen anderen einer Verbesserung und Vervollständigung bedürftig zu seyn, da die von mir benutzten Quellen theils nicht umfassend genug waren, theils mit den Thatsachen in vielfachem und sehr schneidendem Widerspruche stehen, welches Letztere, wie ich in Folge an Ort und Stelle eingezogener Nachrichten hier auszusprechen mich verpflichtet halte, namentlich von der fliedner'schen „Collectenreise in Holland und England" gilt. Durch die von mehreren holländischen Theologen in Aussicht gestellte Hülfe hoffe ich bei

eines etwaigen neuen Auflage im Stande zu seyn, die meiner Darstellung der gedachten kleineren Gemeinschaften anhaftenden Unrichtigkeiten zu tilgen und das noch Mangelhafte nicht unbedeutend zu ergänzen.

Eine Fortsetzung meines Artikels über die kirchlichen Unruhen in den Niederlanden ist in Rheinw. Rep. XLVII, 75. erschienen. In dieser Zeitschrift (Stud. u. Krit. 1844, 3.) hat sehr treffende Bemerkungen zur Charakteristik der holländischen Theologie gegenüber der deutschen Ullmann veröffentlicht. Einige Nachrichten über die Universitäten Leyden und Utrecht habe ich in Bruns, N. Rep. VIII, 2. gegeben. Für die Geschichte der lutherischen Kirche in den Niederlanden liefert eine reiche Fundgrube von Materialien eine mit dem Jahre 1845 aus Mangel an Theilnahme bedauerlich wieder eingegangene Zeitschrift: Bijdragen tot de geschiedenis der evangel.-luth. Kerk in de Nederlanden, verzameld door J. C. Schultz Jacobi, Pred. te Zutphen, en F. J. Domela Nieuwenhuis, Th. D., Pred. te Utrecht. Te Utrecht bij Paddenburg & Comp. 1839—1845. 7 Stücke. In Betreff der Juden ist zu nennen: H. J. Koenen, Geschiedenis der Joden in Nederland. Utr. 1843.

2. Großbritannien und Irland.

Schon die Eigenthümlichkeit der Bildungsformen der Kirche in dem britischen Inselreiche und das mannichfaltige, vielbewegte Leben, von welchem die innere Entwickelung ihrer einzelnen Gemeinschaften und Parteien und die gegenseitige Stellung derselben Zeugniß gibt, mußten in unserer Zeit, wo die Frage nach Begriff und Wesen der Kirche in Wissenschaft und Praxis die hervorragendste Stelle einnimmt und den Mittelpunct aller übrigen kirchlichen und theologischen Fragen bildet, die Blicke vorzugsweise eben dem britischen Kirchenwesen zuwenden. In den dortigen Gestaltungen der Kirche liegt eine Fülle des lehrreichsten Stoffes vor,

der nach den verschiedensten Seiten hin dem einsichtigen Forscher den erwünschtesten Aufschluß über die Probleme der Gegenwart zu gewähren im Stande ist. Zu diesem allgemeinen Interesse, welches das britische Kirchenwesen darbietet, kam dann noch ein Ansehung der anglikanischen Kirche das besondere hinzu, welches sie durch den gemeinsamen Antheil an der Stiftung des Bisthums Jerusalem und durch die dadurch eingeleitete nähere Verbindung für die preußische und überhaupt für die deutsche evangelische Kirche gewinnen mußte. Es stellte sich das Bedürfniß heraus, mit einer Kirche näher bekannt zu werden, welche, auch ganz abgesehen von den in Deutschland an jene Verbindung sich knüpfenden, zum Theil sehr seltsamen und phantastischen Befürchtungen und auch wohl Hoffnungen, schon durch eben diese Allianz eine ganz besondere Wichtigkeit für die deutsche evangelische Kirche erhalten hatte. In Folge dieser Verhältnisse hat sich um das englische Kirchenwesen eine so reichhaltige Literatur gebildet, wie um kein anderes, und, wenn gleich nicht zu leugnen ist, daß manche hieher gehörige Schriften, weil es ihren Verfassern an geschichtlichem Sinne und Unbefangenheit fehlte, ohne welche Eigenschaften gerade auf dem Gebiete der britischen Kirchenzustände am wenigsten auszurichten ist, ihrer Aufgabe nur sehr unvollkommen genügen, so kann man doch bereits wahrnehmen, daß nicht bloß die Kenntniß des Aeußerlichen, sondern auch das innere Verständniß des kirchlichen Lebens der Briten in Deutschland erfreuliche Fortschritte gemacht hat; ja, wie überhaupt der Deutsche jene Universalität besitzt, welche ihn befähigt, sich in die verschiedensten Volkseigenthümlichkeiten zu vertiefen, sie in ihrem Wesen zu erfassen und eben dadurch ein gerechtes Urtheil über dieselben zu erlangen, so scheint in Deutschland sich eine Auffassung des britischen Kirchenwesens heranzubilden und immer weiter auszubreiten, wie sie so tief, gründlich und wahr schwerlich in England selbst gefunden werden möchte, wo selten diejenige Erhebung über den Kampf der

Gegensätze angetroffen wird, welche erforderlich ist zur Entkleidung des Urtheils von der Färbung der Parteilichkeit und Einseitigkeit. Der äußere Umfang dieser Litteratur und die innere Bedeutung eines großen Theiles derselben veranlassen zu einer etwas genaueren kritischen Musterung, als sie in den vorangehenden Abschnitten nöthig erschien. Ich benutze für dieselbe die Vorarbeiten, welche in meinen Anzeigen einer großen Zahl dieser Schriften in Bruns, N. Repert. III, 215 [a]) ff. und in Reuter, Repert. LIII, 16 ff. ferner in mehreren Artikeln der litterarischen Zeitung (1844. Nr. 5. 6. 21. 24.), in welchen ich über kirchliche Zustände Englands und dahin gehörige Litteratur mich ausgesprochen habe, vorliegen.

Mit Uebergehung des bereits oben erwähnten Kniewel'schen Werkes und der schon ebenfalls berührten, auf die Stiftung des Bisthums zu Jerusalem unmittelbar bezüglichen Litteratur kommen hier folgende Schriften in Betracht:

1) G. F. Uhden, die Zustände der anglikanischen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der Verfassung und des Cultus. Lpz. 1843. Der Verfasser, durch einen längeren Aufenthalt in England mit dem dortigen kirchlichen Leben näher bekannt geworden, will eine kritische Gesammtdarstellung der anglikanischen Kirche liefern, übergeht jedoch dabei mehrere wichtige Puncte, während er andererseits die gesteckten Grenzen mehrfach überschreitet. In dem Gegebenen aber vermißt man eine klare und sichere Auffassung und Beherrschung des Stoffes und jene Gediegenheit der Form, welche nur unter Voraussetzung völliger Durchdringung des Gegenstandes erwartet werden kann. Doch ist das Werk auch schon in der vorliegenden Gestalt geeignet, die Kenntniß der anglikanischen Kirche zu bereichern und zur Verbreitung einer

a) In Betreff meiner hier unter anderen befindlichen Anzeige des sogleich näher zu besprechenden Uhden'schen Werkes darf ich nicht unbemerkt lassen, daß dieselbe von anderer Hand mit mehreren Zuthaten und Veränderungen versehen worden ist, deren Vertretung ich nicht übernehme.

richtigeren Ansicht über deren Charakter und neuere Zustände beizutragen. Es zerfällt in acht Kapitel: 1. Charakteristik der anglikanischen Kirche; 2. von dem Klerus und der Kirchenverfassung; 3. von den Parteien innerhalb der anglikanischen Kirche; 4. das Common prayer-book; 5. die Predigt und die Seelsorge; 6. von den äußeren Mitteln der Kirche und den entstandenen neuen Kirchen; 7. das religiöse Leben und die Sitte; 8. das Verhältniß der anglikanischen Kirche zu den dissentirenden Parteien.

2) B. Gäbler, die vollständige Liturgie und die 39 Artikel der Kirche von England, nebst einer Einleitung, enthaltend 1. die Form der Gebete, mit welchem eine Nationalsynode jede ihrer Sitzungen anfangen muß; 2. die Idee der Hochkirche; 3. die häusliche Andacht; 4. die Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes; 5. die religiöse Erziehung der Kinder; 6. Bildung und Laufbahn eines Geistlichen; 7. die vorzüglichsten Kanones; 8. das Kirchenregiment. Anhang: die Liturgie der protestantisch=bischöflichen Kirche in den Vereinigten Staaten von Nord=Amerika. Altenb. 1843. Die Einleitung ist an diesem Buche das Werthvolle, da eine deutsche Uebersetzung des Common prayer book bereits existirte (von Rüper, Lpz. 1826). Auch des Verfassers Mittheilungen gründen sich auf eigene, mehrjährige Anschauung und tragen zugleich den Stempel der sorgfältigsten Forschung. Besonders hervorgehoben zu werden verdienen die Mittheilungen über die bis dahin sehr wenig bekannte protestantisch=bischöfliche Kirche der Vereinigten Staaten von Nord=Amerika.

3) Amtliche Berichte über die in neuerer Zeit in England erwachte Thätigkeit für die Vermehrung und Erweiterung der kirchlichen Anstalten, erstattet von D. v. Gerlach, kgl. C.=R. zu Berlin, H. F. Uhden, Pred. zu Berlin, A. Sydow, kgl. Hof= und Garnisonprediger zu Potsdam, und A. Stüler, kgl. Oberbaurath zu Berlin. Potsd. 1845.

4) Ueber den religiösen Zustand der anglikanischen Kirche in ihren verschiedenen Gliederungen im Jahre 1842. Amtlicher Bericht, Sr. Exc. dem Herrn Minister der geistlichen Angelegenheiten erstattet durch D. von Gerlach. Potsd. 1845.

Die in England gemachten Versuche zur Vermehrung der kirchlichen Anstalten wurden Veranlassung, daß die auf dem Titel von Nr. 3. genannten Männer den Auftrag erhielten, zum Zweck einer genaueren Kenntnißnahme von jenen Anstalten eine Reise nach England zu unternehmen. Die über das Ergebniß dieser Reise von ihnen abgestatteten Berichte sind hier unverkürzt und unverändert der Oeffentlichkeit übergeben worden. Dieselben gewähren nicht blos in die specielle Seite des kirchlichen Lebens der Engländer, auf welche es hier zunächst ankam, eine gründliche Einsicht, sondern liefern zu einer tieferen Erkenntniß des englischen Kirchenwesens überhaupt und seines dermaligen Zustandes einen bedeutenden und schätzenswerthen Beitrag. — Neben der Hauptaufgabe der Commission ward den Mitgliedern noch die Nebenaufgabe gestellt, „ein möglichst treues und vollständiges Bild von dem jetzigen Zustande der anglikanischen Kirche in ihren verschiedenen Gliederungen" zu geben, welches hier in Nr. 4. von einem derselben fast ganz so, wie es eingereicht wurde, veröffentlicht wird. Der Bericht beginnt mit einer treffenden Charakteristik des Lebens der anglikanischen Kirche hinsichtlich ihrer Verfassung, ihres Cultus und ihrer Lehre, und weist nach, daß in jeder dieser drei Richtungen das Princip der Reformation noch nicht vollständig zur Entwickelung gelangt ist. Neben den Mängeln der bischöflichen Kirche, gegen die der Verfasser keineswegs blind ist, weiß er aber auch sehr gut die schroffe Einseitigkeit und den innern Widerspruch der Nonconformisten hervorzuheben. Ueberall geht der Verfasser auf die Geschichte zurück, um mit ihrer Hülfe das Verständniß der Gegenwart zu gewinnen, die noch Keiner richtiger aufgefaßt und dargestellt hat als er. Gegen den Schluß finden sich Bemerkungen

über die Einwirkung der englischen Kirche auf die Individuen, die Familien, die Schule und den Staat. Obgleich seiner Richtung nach dem Anglikanismus zugeneigt im Gegensatze zum Dissent, weiß der Verfasser doch in sinniger Betrachtung und mit mildem, besonnenem, gebildetem Urtheile ein gerechtes Richteramt zu führen, bei welchem jedem Theile das ihm gebührende Lob unverkümmert bleibt, so daß mit Recht seine Schrift als ein Muster kirchenstatistischer Darstellung aufgestellt werden kann.

Geringere Bedeutung, als den so eben aufgeführten kommt einer Anzahl von Schriften aus dem Jahre 1842 zu, welche, durch die Stiftung des Bisthums zu Jerusalem hervorgerufen, der ersten Nachfrage nach der Eigenthümlichkeit der anglikanischen Kirche zu begegnen suchen:

5) C. F. Vogel, histor.-krit. Betrachtungen über die allmähliche Gestaltung und besondere Eigenthümlichkeit der englischen Episkopalkirche, im Verhältniß zu den Grundsätzen und Ansprüchen des echten Protestantismus. Lpz. 1842.

6) F. Schubarth, der Ritus der anglikanischen Kirche und die neun und dreißig Artikel, lateinisch und deutsch, nebst einer historischen Einleitung. Berl. 1842.

7) L. Bender, die neun und dreißig Artikel der englischen Kirche gegenübergestellt der augsburgischen Confession. Elberf. 1842.

8) Die Lehre der englischen Kirche und Einiges über ihre Geschichte und Verfassung. Berl. 1842.

9) W. Ehlebus, über das Verhältniß der bischöflichen Kirche von England zu der ursprünglich apostolischen. Berl. 1842.

In Nr. 5. eifert ein vulgärer Rationalismus gegen den „papistischen Zuschnitt" der 39 Artikel und der ganzen anglikanischen Kirche. Von demselben schreibefertigen Verfasser erschien zwei Monate früher: Pragmatische Geschichte der gegenseitigen politischen und religiösen Verhältnisse zwischen England und Irland, vom ersten Beginn des socialen Ver-

lehrs beider Länder bis auf unsere Tage. Lpz. 1842. Nr. 6. ist ein Auszug aus dem Common prayer-book mit einer unbedeutenden historischen Einleitung und einem dergleichen Abrisse der Kirchenverfassung. — Nr. 7. ist das Gegenstück zu Nr. 5. Der Verfasser freut sich, „die vollkommene Uebereinstimmung beider Kirchen — gefunden zu haben," und glaubt, dieselbe durch Nebeneinanderstellung von entsprechenden Stellen der 39 Artikel und der augsburgischen Confession erweisen zu können. — Nr. 8. ist eine kurze und populär gehaltene Darstellung der Lehre, Geschichte und Verfassung der anglikanischen Kirche. — Nr. 9. nimmt für das Urtheil über diese Kirche die apostolische zum Maßstabe, und vergleicht die beiderseitige Entstehung, Verfassung und Fortbildung.

Aus der englischen Litteratur möge hier noch erwähnt werden: 10) E. Mahon Roose, ecclesiastica, or the church, her schools and her clergy, Lond. 1842, ein an statistischem Material sehr reichhaltiges Werk.

Hinsichtlich der anglikanischen Kirche auf dem Continent und in den Colonien sind zu nennen:

11) G. E. Biber, the English Church on the Continent; or, an account of the foreign settlements of the English Church. Lond. 1845.

12) Gray, letter — on the state of the Anglican congregations in Germany. Lond. 1842.

13) J. S. M. Anderson, the history of the Church of England in the Colonies and foreign dependences of the British Empire. Vol. I. Lond. 1845.

14) Documents relative to the Erection and Endowment of additional bishoprics in the Colonies, with a short historical preface. Lond. 1844.

15) Hawkins, historical notices of the missions of the Church of England in the N. A. Colonies. Lond. 1845. Vergl. Bruns, N. Rep. VI, 282.

Die Erscheinung des Puseyismus und deren Erklärung beschäftigt, wie sich von selbst versteht, auch die Verfasser der oben angeführten allgemeinen Werke; außerdem aber sind den bereits von mir aufgeführten besonderen Schriften über diesen Gegenstand einige andere gefolgt, wie:

16) R. Weaver, der Puseyismus in seinen Lehren und Tendenzen beleuchtet. Aus dem Englischen übersetzt von C. Amthor. Lpz. 1844.

17) Fr. Eller, die anglikanischen Kirchenzustände mit besonderer Berücksichtigung der katholischen Bewegung in derselben und der Puseyismus. Schaffh. 1844.

Auch befindet sich eine Abhandlung von W. Chlebus über den Puseyismus in Illgen's Zeitschr. 1844, 4. Weniger als diese darf übersehen werden der in Bruns' N. Rep. VI, 181. VII, 89. befindliche Artikel.

Die Darstellung der Kirchengeschichte Englands hat G. Weber in einem auf vier Bände berechneten umfänglichen Werke begonnen: Geschichte der akatholischen Kirchen und Secten von Großbritannien. Th. 1. Bd. 1. Die Lollarden und der destructive Theil der Reformation. Lpz. 1845. Ferner gehören hieher: F. C. Dahlmann, Geschichte der englischen Reformation. Lpz. 1844, welches noch in demselben Jahre eine zweite Auflage erlebte, und J. Baxter, the Church history of England. Lond. 1846. 2 Bde. Vom craß=papistischen Gesichtspuncte aus hat J. A. Boost die Kirchengeschichte Englands seit der Reformation behandelt: Geschichte der Reformation und Revolution von Frankreich, England und Deutschland (von 1517 bis 1843). 2. Bd. England. Augsb. 1844.

Mehrere andere Werke beschäftigen sich mit der geschichtlichen und statistischen Darstellung der Dissenters, darunter Dav. Douglas, hist. of the Bapt. churches in the North of England fr. 1648 to 1845. Lond. 1846. Eine neue Auflage der history of the Puritans von Dan. Neal ist von J. O. Choules. New-York 1844 (2 Bde.) ver=

anstaltet. Ueber die Plymouthbrüder in England und Irland s. Reuter, Rep. III, 276. Ueber den von den Dissenters in Anregung gebrachten Verein von Mitgliedern aller evangelischen Confessionen zum Zwecke gegenseitiger Liebe, Tragung und Duldung vergl. Litter. Z. 1846. Nr. 25. 27. Rheinw., Rep. XLVII, 276. Berl. A. K.-Z. 1846. Nr. 41 ff. 63. 71. 74. 81.

Die schottische Kirche, durch das vortreffliche Gemberg'sche Werk in Deutschland wohl bekannt, hat durch die im Jahre 1843 erfolgte große Secession, welche zur Stiftung der freien Kirche führte, von Neuem die allgemeine Aufmersamkeit auf sich gezogen. Als Hülfsmittel zur Beurtheilung des erwähnten Ereignisses und zur nähern Kenntniß der Kirche überhaupt, aus deren geschichtlicher Entwickelung und Eigenthümlichkeit dasselbe begriffen seyn will, bieten sich uns die Werke von zwei deutschen Theologen dar, welche als Beobachter an Ort und Stelle und vermöge der Sorgfalt, welche sie ihrem Gegenstande widmeten, vorzüglichen Anspruch auf Beachtung haben:

18) K. H. Sack, die evangelische Kirche in Schottland, geschichtlich und vergleichend dargestellt. 1. Abth. Heidelb. 1844.

19) C. L. A. Sydow, Beiträge zur Charakteristik der kirchlichen Zustände Großbritanniens. 1. Abth. Ueber die gegenwärtigen Verhältnisse der schottischen Kirchenfrage; zuvörderst ein mit den nöthigen Documenten begleitetes Gutachten, welches der Verf. im Auftrage einer hohen Person über die schwebende schottische Kirchenfrage in England selbst abgegeben hat. Potsd. 1844. 1845. 2 Hefte.

Den Hauptbestandtheil des sack'schen Werkes bildet ein Abriß der schottischen Kirchengeschichte bis auf die Entstehung und erste Entwickelung der fry church herab, welchem sich „Züge aus dem gegenwärtigen Leben der schottischen Kirchenparteien, Parallelen und Betrachtungen" anschließen. Das Werk, obgleich vom Standpuncte der Partei der Evangelical aus geschrieben, weiß doch auch das Gute

der moderaten Partei zu erkennen und zeichnet sich durchgehends durch eine milde, allen Erscheinungen christlicher Frömmigkeit mit Liebe und sinniger Theilnahme sich hingebende Auffassung aus, wobei denn freilich die Charakteristik der einzelnen Richtungen wohl manchmal der nöthigen Schärfe ermangelt. Jedenfalls ist das Buch eine reichhaltige und dankenswerthe Ergänzung des schon genannten gemberg'schen Werkes und Jedem dringend zu empfehlen, der über die Eigenthümlichkeit der schottischen Kirche nach Geschichte und Gegenwart sich genauer unterrichten will.

Dem Verf. von Nr. 19. ist es nicht um die schottische Kirche im Ganzen, sondern nur um eine kirchenrechtliche Beurtheilung der Verhältnisse zu thun, welche zu der Bildung der freien Kirche führten. Er nimmt dabei einen lediglich juristischen Standpunct ein und berücksichtigt die Geschichte nur insofern, als er ihr das kirchenrechtliche Material entlehnt, dessen er für seinen Zweck bedarf. Das Urtheil fällt, wie dieß aus dem rechtlichen Gesichtspunkte auch nicht anders seyn kann und von dem Verfasser mit einem der höchsten Anerkennung werthen Fleiße auf eine sehr gelungene und überzeugende Weise geschehen ist, ganz zu Gunsten der ausgeschiedenen Partei der Evangelical aus. Aber der Verf. hätte diese Secession und die Verfassungsform, welcher zu Liebe sie geschah, nicht als allgemeines Vorbild und Muster ansehen und empfehlen, sondern sich begnügen sollen, die ganze Erscheinung aus dem Wesen der Nation und nationalen Kirche abzuleiten und zu begreifen. Er aber hat sich durch jene Verfassung in so hohem Grade begeistern lassen, daß die Vergleichung, welche er zwischen der deutschen evangelischen und der schottischen Kirche anstellt, der ersteren zum entschiedensten Nachtheile gereicht, ja ihn nahe an den Gedanken hinanbringt, daß in Deutschland eigentlich eine Kirche überhaupt noch nicht existire und so lange nicht anfangen werde zu existiren, als nicht eine freiere Kirchenverfassung bei uns eingeführt worden sey.

Die Bildung der freien Kirche hat auch in den beiden theologischen Repertorien die ihr gebührende Beachtung gefunden: Bruns, R. Rep. I, 259—284. Reuter, Rep. XLVIII, 81. 180. Der Aufsatz im bruns'schen Repert. gibt eine gediegene geschichtliche Entwickelung des Streites, während der andere seine Aufgabe nur unvollkommen begriffen zu haben scheint. Außerdem vergl. M. Wilks, précis de l'histoire de l'église Ev. suivi de détails sur la formation de l'église libre et sa séparation de l'état, en 1843. Par. 1844. Scotch free church. Proceedings of the General Assembly of the free church of Scotland, with a sketch of the Proceedings of the Residuary Ass. Ed. by the Rev. J. Baillie. Ed. 1843. An kirchengeschichtlichen Werken verdienen folgende noch aufgeführt zu werden: W. M. Hetherington, hist. of the Church of Sc. from the introd. of christianity to the period of the disruption. 3. ed. Edinb. 1843. E. C. Harington, brief notes on the church of Sc. from 1555 to 1842. Exeter 1843. Stephen, hist. of the Ch. of Sc. fr. the reform. to the present time. Lond. 1843. 1844. 3 Bde. A. Leighton, the churches of the united kingdom. Vol. I. The Scotish Church. (Auch unter dem Titel: The Sc. Ch., a view of its history, constitution, doctrines and ceremonies. Edinb. 1845. 8.

Bemerkungen über das Verhältniß der englisch-bischöflichen Gemeinen in Schottland zu der schottisch-bischöflichen Kirche gibt Heintz in der Monatsschrift von Nitzsch und Sack. 1846. Jan. S. 41—44.

Unter den Schriften über das Kirchenwesen in Irland verdient genannt zu werden: R. Murray, Ireland and her church. In three parts. 2. ed. Lond. 1845. Dagegen ist das Buch von W. Collier, Staats- und Kirchengeschichte Irlands von der Zeit der Einführung des Christenthums bis auf die Gegenwart (Berl. 1845) nichts als eine oberflächliche,

weder inneren Beruf noch äußere Befähigung seines Verf. bekundende Compilation.

Zum Schlusse mögen noch einige Werke aus der Reise- und politisch-statistischen Litteratur genannt werden, welche auch für die Auffassung der kirchlichen Verhältnisse nicht ohne Bedeutung sind: J. G. Kohl, Reisen in England und Wales. Dresd. 1844. 3 Bde. Ders., Land und Leute der britischen Inseln. Das. 1844. 3 Bde. Ders., Reisen in Irland. Das. 1844. 2 Bde. Ders., Reisen in Schottland. Das. 1844. 2 Bde. Ida und J. G. Kohl, englische Skizzen. Dresd. 1845. 2 Bde. J. Venedey, England. Lpz. 1845. 3 Bde. Ders., Irland. Lpz. 1844. 2 Bde. K. J. Clement, Reisen in Irland oder Irland in historischer, statistischer, politischer und socialer Beziehung. Kiel 1845.

3. Dänemark.

Die durch die Baptisten hervorgerufene Bewegung wird in mehreren Aufsätzen dargestellt und besprochen: P. F. Andersen, die neuesten anabaptistischen Bewegungen in Dänemark: Niedner, Zeitschr. 1845, 2. Die Baptistenfrage in Dänemark: Hall. allg. L.-Z. 1845. Nr. 246. Vergl. C. Michelsen, der Parochialnexus in Dänemark: Neue jen. A. L.-Z. 1845. Nr. 300. Eine übersichtliche Darstellung des jetzigen Zustandes der Theologie in Dänemark gibt Fr. Beck in Zeller's theol. Jahrbb. 1844, 3. Vergl. die theol. Fac. in Kopenh.: Bruns, N. Rep. V, 101. — Der historia eccl. Islandiae ab a. 1740 ad a. 1840 von P. Petursson (Kopenh. 1841. 4.) hat derselbe Verfasser eine kleinere Abhandlung de iure ecclesiarum in Isl. ante et post reformationem (das. 1844) folgen lassen. — Das umfängliche Werk von Jensen (kirchl. Statistik des Herz. Schleswig) ist 1843 mit dem vierten Bande vollendet worden. Aus der Hülfslitteratur vgl. A. v. Baggesen, der dänische Staat —, geographisch und statistisch dargestellt. 1. Bd. Koph. 1845. J. G. Kohl, die Marschen und Inseln der Herzogthümer Schleswig und Holstein. Dresd. 1846. 3 Bde.

4. Schweden, Norwegen und Finnland.

Eine nur das Bekannte enthaltende Darstellung der schwedischen Kirche hat C. H. Schumann gegeben in Niedner's Zeitschr. 1845, 1. Mit düsteren Farben, wohl in Folge seiner nur auf einen Theil derselben sich erstreckenden Bekanntschaft, zeichnet in der Ev. K.=Z. (1844. Nr. 9. 18.) Liebetrut das Bild dieser Kirche, wie es sich ihm auf einer Reise in Schweden dargestellt hatte. Ueber die Predigtkrankheit s. Bruns, N. Rep. III, 170. 270. Der kirchliche Zustand Norwegens wird ausführlich beschrieben: Ev. K.=Z. 1843. Nr. 65—80. Ueber das neue Religionsgesetz in Norwegen s. Bruns, N. Rep. VIII, 76. 180. Sehr tüchtige statistische Werke sind über Norwegen von Blom (Lpz. 1843. 2 Bde.), über Schweden von Forsell (übers. von Freese. Neue mit Zusätzen und Nachträgen der 4. Aufl. verm. Ausg. Lüb. 1845) erschienen. Unter den Reisewerken sind die Skizzen aus dem Norden von Th. Mügge (Hann. 1844. 2 Bde.) auszuzeichnen. Die Litteratur über Finnland ist durch zwei geschichtlich=statistische Werke bereichert worden: F. Derschau, Finland und die Finländer. Aus dem Russischen. Lpz. 1843. Léouzon le Duc, la Finlande, s. hist. prim., sa mythol., sa poésie épique etc., son génie national, sa condition politique et sociale depuis la conquête russe. Par. 1845. 2. Bde.

D. Amerika.

Das früher spanische Amerika hat eine Art von Kirchengeschichte erhalten in einem Werke des ehemaligen (1837 —1843) apostolischen Nuntius in Neugranada, Erzbischofs von Camerino, G. Baluffi: l'America un tempo spagnuola sotto l'aspetto religioso dall' epoca del suo discoprimento sino al 1843. Anc. 1845. 3 Bde. — Eine zwar eigentlich geograph.=statistische, doch auch das Kirchliche nicht außer Acht lassende, sehr genaue Beschreibung von Me=

riko hat Ed. Mühlenpfordt veröffentlicht: Versuch einer getreuen Schilderung der Rep. Mexiko. Hann. 1844. 2 Bde. Vergl. Rheinw., Rep. XLV, 166. 272. — Die Litteratur über Westindien und einzelne westindische Inseln hat sich um mehrere Werke vermehrt, welche theils eine geographische und statistische Beschreibung des Landes geben, theils mit der Darstellung des dortigen Missionswesens sich beschäftigen. — Reicher ist der Ertrag, welchen die Litteratur über Nord-Amerika gewährt. Ein zwar aller wissenschaftlichen Ordnung entbehrendes, doch viel brauchbares Material enthaltendes Werk, aus Beiträgen von Mitgliedern der einzelnen in demselben dargestellten Kirchengemeinschaften erwachsen, ist: J. D. Rupp, He pasa Ekklesia. An orig. history of the relig. denominations at present existing in the united States, containing authentic accounts of their rise, progress, statistics and doctrines, written expressly for the work by eminent theol. professors, ministers and lay members of the resp. denom. Philad. 1844. Während hier jede Gemeinschaft gleichsam sich selbst darstellt, und daher nur einzelne Theile, kein Ganzes, vorliegen, hat dieselbe Aufgabe kurz vorher ein Anderer durch selbständige Verarbeitung der Quellen zu lösen versucht, indessen ebenfalls den höheren Forderungen der deutschen Betrachtungsweise noch nicht entsprechend: R. Baird, religion in the Un. St. of N.-A.; or, an account of the origin, progress, relations to the state and present condition of the evang. churches in the Un. St. Edinb. 1843, ein Werk, welches von Burnier in das Französische (Par. 1844. 2 Bde.) übersetzt und von K. Brandes deutsch bearbeitet worden ist (Berl. 1844). Andere das Kirchenwesen der Vereinigten Staaten im Allgemeinen behandelnde Werke sind: J. G. Büttner, Briefe aus und über Nord-Amerika oder Beiträge zu einer richtigen Kenntniß der Vereinigten Staaten und ihrer Bewohner, besonders der deutschen Bevölkerung, in kirchlicher, sittlicher, socialer und politischer Hin-

sicht. Dresd. 1845. E. Waylen, eccl. reminiscences of the Un. St. Lond. 1846. Den gegenwärtigen Zustand der Vereinigten Staaten überhaupt bespricht F. v. Raumer, die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika. Lpz. 1845. 2 Thle. 12. Außerdem sind an Schriften und Abhandlungen, welche sich mit der Darstellung speciellerer Theile der kirchlichen Statistik von Nord-Amerika befassen, zu nennen: (F. G. Büttner), die deutsch-bischöfliche Methodistenkirche, Rheinw., Rep. XLIV, 182. Sam. Wilberforce (Archidiak. von Surrey, später Bischof von Oxford), a history of the Prot. Episc. Church in America. Lond. 1844. 2. ed. Lond. 1846. Wyneken, über den Zustand der lutherischen Kirche in Nord-Amerika, in Harleß, Zeitschr. V, 2. Rheinw., Rep. XLIII, 263. Zur Vermittelung von Nachrichten über die lutherische Kirche in Nord-Amerika besteht seit 1843 eine eigene Zeitschrift: Kirchliche Mittheilungen aus und über Nord-Amerika, herausg. von W. Löhe und J. F. Wucherer. Nördlingen. — Dankenswerthe Mittheilungen über die deutschen Reformirten enthält: J. G. Büttner, die hochdeutsche reformirte Kirche in Nord-Amerika von ihrer Gründung bis auf die neueste Zeit. Schleiz 1846. Ueber die römisch-katholische Kirche vergl. J. Salzbacher, meine Reise nach Nord-Amerika im Jahre 1842. Mit statistischen Bemerkungen über die Zustände der katholischen Kirche bis auf die neueste Zeit. Mit einer geographischen Karte der katholischen Diöcesen und deren Missionsorte in Nord-Amerika. Wien 1845. 2 Abth. Vergl. Wiener Jahrbb. der Litt. 1845, 1. Anzeigebl. S. 37. Jährlich erscheint zu Baltimore, dem Sitze des Erzbischofs, ein Metropolitan Cath. Almanac.

Der Zustand der anglikanischen Kirche im britischen Nord-Amerika erhellt theilweise aus den Visitationsberichten der Bischöfe von Toronto und Neuschottland. Lond. 1843.

Hiermit glaube ich diese Uebersicht schließen zu können, da die in derselben nicht berührten Gebiete der Kirche in Asien, Afrika und Australien wohl füglicher einer besonderen Rundschau über die neuere Missionslitteratur zu überlassen sind. Das Ergebniß dieser Uebersicht ist, daß der heutigen Zeit allerdings eine rege Thätigkeit in Herbeischaffung und Veröffentlichung kirchenstatistischen Stoffes nicht abzusprechen, daß jedoch die Zahl derjenigen Schriften, welche auf einem einzelnen Gebiete nach einer wissenschaftlichen Methode eine Verarbeitung des Stoffes versucht und geleistet haben, eine nur sehr geringe ist. Insbesondere fehlt es noch fast gänzlich an landes- und provinzial-kirchenstatistischen Arbeiten nach jenem höheren Maßstabe, der die Aufgabe mit der Aufzählung der einzelnen Kirchen und Klöster und der Zusammenstellung sonstiger äußerlicher Notizen noch nicht gelöst, vielmehr in allem diesem erst eine Vorarbeit sieht, nach deren Beendigung erst die eigentliche Arbeit ihren Anfang nimmt. Es geht darin mit der kirchlichen Statistik einzelner Länder und Provinzen wie es mit der Landes- und Provinzialkirchengeschichte geht. Auch diese letztere hat während des verflossenen Jahrzehends viele fleißige und treue Arbeiter beschäftigt. Aber hier wie dort steht dem Berg- und Hüttenmann, der den rohen Stoff hebt und reinigt, nur selten der Künstler zur Seite, der ihn verarbeitet und zu anmuthigen Formen gestaltet. Es muß auf beiden Gebieten noch mehr als bisher mit dem Fleiße der Sammlung die Kunst der Darstellung sich vereinigen. Wer immer zu dergleichen Arbeiten Geschick, Neigung und Muße hat, sollte sich an solchen auf wissenschaftlichem Grunde ruhenden, kunstmäßigen Darstellungen des ihn in dem Kreise seiner Provinz oder seines Landes umgebenden kirchlichen Gesammtlebens versuchen. Hand in Hand mit diesen Darstellungen einzelner kirchlicher Gebiete würde die Darstellung der ganzen Kirche in gedeihlicher Weise fortschreiten. Für die Veröffentlichung und Mittheilung solcher Arbeiten, wo dieselben nicht größe-

ren Raum in Anspruch nehmen und sich zu selbständiger Ausgabe eignen, sind in den beiden berliner Repertorien die nöthigen Organe vorhanden. Die Bildung einer eigenen Gesellschaft für kirchliche Statistik, wie diese schon einmal in das Leben gerufen ward, aber in Folge des beklagenswerthen Geschickes ihres Stifters und der Mangelhaftigkeit ihrer Organisation gleich im Entstehen wieder unterging, könnte, wenn es gelänge, ihr eine Einrichtung zu geben, welche die Mitglieder zu wirklichen Mitarbeitern für den gemeinsamen Zweck machte, auf den Anbau der Wissenschaft nur den förderlichsten Einfluß üben und der Gedanke einer Erneuerung jener Stiftung möchte daher einer weiteren Erwägung und Besprechung zu empfehlen seyn. Wenn die Wissenschaft überhaupt den Beruf hat, durch Zurückführung des Besonderen auf das Allgemeine die geistige Macht zu seyn, welche das Leben lenkt, so hat an dieser Ehre und Würde auch die kirchliche Statistik den ihr zustehenden Antheil zu nehmen, was sie jedoch nur dann mit Erfolg vermag, wenn sie noch kräftiger als bisher nach jener organischen Gestalt ringt, durch welche sie erst wird, was sie seyn soll: eine Wissenschaft.

D. Julius Wiggers.

Kirchliches.

Züge
aus der
Gegenwart der evangelischen Landeskirche Preußens,

dargestellt

von

F. S. Oldenberg,

Candidaten des evangelischen Predigtamtes.

Vorwort.

Die nachfolgenden Blätter sind vor wenigen Wochen geschrieben worden. Eben wollten sie hinaus in die Oeffentlichkeit, da erschienen die Gesetze des dritten Februars. Sollte ich den Aufsatz unterdrücken? Ich mochte es nicht. War es ursprünglich seine Absicht, Zeugniß zu geben von dem, was ist, so gebe er jetzt ein desto froheres Zeugniß von dem, was gewesen. Dürfte er als ein Beweis der Freude gelten, mit welcher das große Geschenk, das Preußen empfangen hat, auch von der evangelischen Landeskirche begrüßt wird. Die Hoffnung, die Gewißheit naher Genesung muß sie jetzt von Neuem erfüllen und ihr zu tüchtigem Ringen nach ihren Zielen den Muth und die Kräfte geben. Die Zukunft wird lehren, wie ihre Blüthen, die schon zu verkümmern und hinzuwelken drohten, in freier Luft sich voll und farbig entfalten.

Königsb. den 12. Febr. 1847.

Es ist nothwendig, im Getümmel des Kampfes, der jetzt die Kirche erschüttert, sich den Blick frei und ungetrübt zu erhalten, aber leicht ist es nicht. Ueber dem Einzelnen verliert man die Anschauung des Ganzen; der Augenblick reißt hin zu ausschweifender Hoffnung, zu überspannter Besorgniß; der Tumult betäubt die Menge, und, irre geführt, weiß sie kaum mehr, was überhaupt noch zu hoffen oder zu fürchten ist.

Diese Blätter haben die Absicht, nach Kräften das Ihrige beizutragen, um den Zusammenhang dessen, was wir erlebt haben und erleben, von einer Seite wenigstens in das wahre Licht zu stellen, und diejenigen von der Befangenheit des Momentes befreien zu helfen, die auf dem Puncte stehen, an unserer evangelischen Kirche zu verzagen.

Wir können nicht von der Gegenwart reden, ohne auf die Vergangenheit zurückzuschauen. An das Ereigniß knüpfen wir unsere Erörterung, welches für die jüngsten Schicksale Preußens entschieden Epoche machend gewesen ist, an das Jahr 1840. Der Thronwechsel jenes Jahres erweckte unter uns ein neues Leben. Die Blicke aller Denkenden richteten sich auf die Bedürfnisse, die Hoffnungen, die Erwartungen des Vaterlandes; alle Herzen schlugen wärmer und feuriger, und erfrischten sich an dem wieder aufblühenden Gedanken einer lebendigen, jedes wahre Interesse umschließenden Volksgemeinschaft. Jener Morgen ist längst dahin. Ein schwüler Tag ist auf ihn gefolgt; er lastet schwer auf allen Gemüthern. Viele Guten kehrten zurück in ihre Einsamkeit, und das Feld nahm der schreiende Haufe ein, der, erhitzt, oft nicht mehr wußte, was er will, und mit seinem wüsten Gezank kaum würdig war, gehört zu werden. Die Theilnahme fürs politische Leben siechte hin, weil die gesunde Nahrung ihr fehlte. Aber, einmal aufgeregt, konnten die Gemüther nicht Ruhe finden; der Tag hielt sie wach; ein Sturm hatte sie gefaßt und trieb sie fort, gleichviel auf Wegen oder auf Irrwegen.

Je mehr die Meinung um sich griff, als wäre im Gebiete des Staates für freie Thätigkeit kein Raum zu finden, desto stürmischer hat sich aller Eifer, alle Spannung, alle Anforderung auf ein anderes Gebiet geworfen, um hier zu erringen, was dort verwehrt schien, — und dieses Gebiet war die Kirche. So ist die evangelische Landeskirche Preußens der Schauplatz geworden, auf welchem die dämonischen Kräfte der Zeit, auf- und niederwogend, ihr unheimliches Spiel treiben. Nicht ohne Bangigkeit sehen wir darein, und erschrecken über die Verwüstung, die schon geschehen ist, und die, welche drohend sich ankündigt.

Der traurige Nothstand unserer Kirche leuchtet Jedem ein, der für sie einen Sinn hat. Die, welche ihr entfremdet sind, jubeln: So ist's recht! so mußte es kommen! Sie freuen sich, denn sie wissen nicht, was auf dem Spiele steht. Aber wer eine klare Einsicht, ja auch nur eine Ahnung hat von der Größe und Tiefe der christlichen Idee, deren Trägerin unsere evangelische Kirche ist, der muß erstaunt fragen: Woher der ungeheuere Abfall? Hat das Evangelium, das so lange sich mächtig erwies, seine weltüberwindende Kraft denn verloren? Oder ist der Geist des Menschen so ganz ein anderer geworden? Von allen Lehrstühlen wird gelehrt, von allen Kanzeln gepredigt, und doch wie oft irrt das Wort der Wahrheit umher gleich einem Fremdling, dem man die Thüre zu weisen bereit ist! Freilich, von Aufklärung und Vorwärtsschreiten wird sehr viel geredet; aber ist jedes Verwerfen eine Befreiung, und jedes Eilen ein Fortschritt? Diese unbedachtsame Hast, mit der man, ohne zu wissen warum, aus den Geleisen hinausfährt, dieser sanguinische Eifer, mit dem man reformatorisch herumwühlt, dieser krankhafte Enthusiasmus, mit dem die Menge unklaren Idealen nachläuft, er ist zwar ein geschichtlich nothwendig gewordenes, aber fürwahr kein erfreuliches Zeichen der Gegenwart. Man reißt sich los von der evangelischen Kirche, um auf eigene Faust fröhlich zu abenteuern; man sucht Freiheit, und

verknechtet sich der Willkür; man schließt trotzig das eigene Gotteshaus, denn man hat es verlernt, die ewige Wahrheit höher zu achten, als den sterblichen Menschen. Es ist zu verwundern, wie die junge, weltstürmende Begeisterung, mit sich selber liebäugelnd, sich überhebt. Der Gedanke ist so lockend, für die Wahrheit zu kämpfen, und leichter ist es, in solchen Wahn sich einzuwiegen, als offen zu gestehen, daß treuer als mit der Wahrheit man mit der Partei es hält. Reine Liebe zur Wahrheit pflanzen, ist sehr schwer, aber Leidenschaft für die Partei gewinnen, ist leichter, und heut zu Tage am leichtesten.

Die evangelische Kirche harrt und hofft. Und sie handelt auch. Sie verbirgt es nicht, daß solche Zerrüttung nur hat kommen können, weil es mit ihr nicht steht, wie es stehen soll. Der Staat hat ihr Streben nach Vollendung unterstützt; es sind Synoden zusammenberufen; die Generalsynode hat sich über die Bedürfnisse der Kirche und die Art der Abhülfe allseitig zu verständigen gesucht. Die treuen Arbeiten dieser Versammlung liegen vor uns. Aber bis jetzt welchen Gewinn hat die Kirche davon, als den einer erneuten Hoffnung? Ehe die Wirklichkeit von alle dem ihre Früchte erntet, darüber werden Jahre vergehen, und die Fluth des Parteitreibens, wie hoch ist sie bis dahin gestiegen! Ehe ein Tropfen Hülfe kommt, wird Stein an Stein von dem Baue der Kirche abgelöst, — das lehrt jeder Tag, — und der Ruin wächst, während die Baumeister an ihren Plänen zeichnen. Und die römische Kirche sieht schweigend zu und lächelt triumphirend. Sie versteht es wohl, an fremdem Unglück sich zu bereichern. Die römische Kirche ist gut daran; sie hat ein compactes Princip und bleibt sich dessen unerschütterlich in jedem Augenblicke bewußt; und ob es auch ein falsches ist, so ist es doch eines. Ein falsches Princip, consequent durchgeführt, wirkt energischer, als hundert zersplitterte Wahrheiten.

Was die evangelische Kirche groß gemacht, das ist die Verwerfung aller Menschenautorität und die alleinige Anerkennung göttlicher Wahrheit. Darin liegt, ideell betrachtet, ihre Größe, aber in der Erscheinung auch die nahe Möglichkeit ihres Ruines. Denn wie auch Alle in der Huldigung göttlicher Wahrheit sich einen, welches diese Wahrheit real sey, darin möchte Jeder für sich Recht behalten; und wo gibt's ein Menschenwort und Menschenwerk, das nicht schon aufgetreten wäre mit dem Anspruch, Gotteswort zu seyn und Gotteswerk? Die evangelische Kirche weiß sich im Besitz einer objectiven Wahrheit, und dennoch erkennt sie zugleich an das Recht subjectiver Persönlichkeit. Sie weiß, ihr Reichthum ist so groß, daß jede Persönlichkeit, erhoben und veredelt, in ihr kann ein volles Genüge finden. Darum verschmäht sie den Zwang, und das Römische: du sollst, kommt nicht über ihre Lippen; sie traut es sich zu, allein durch ihre innere Gewalt zu gewinnen, aufzuklären, zu überzeugen. Dieses Selbstvertrauen stammt aus dem Bewußtseyn von dem göttlichen Geiste, der in ihr waltet, und der höher steht, als aller Geistesreichthum eines Einzelnen, und alle Begeisterung einer Masse.

Jedoch die evangelische Kirche hat keine Geschichte, die eine ungestörte Entfaltung ihrer Idee könnte genannt werden. Wo gibt es überhaupt solch eine Geschichte? Sie entwickelt sich zur Vollkommenheit, oft stoßweise, oft unter Schmerzen, d. h. ihr Ideal ist in der Erscheinung mannichfach verletzt und getrübt. Je mehr sie in einer Periode an solchen Trübungen leidet, je drückender das Erbtheil einer früheren Schuld auf ihr lastet, und nun gar, wenn die Ungunst außer ihr liegender Verhältnisse störend auf sie einwirkt, desto schwerer gelingt es ihr, durch ihre Objectivität die Subjectivitäten zu gewinnen und heiligend zu vollenden.

Und die jetzige Periode ist wohl eine, in der alle diese Uebel zu einer großen Krankheit zusammenwirken. Welch Wunder ist es da, wenn der Einzelne, der sich in seiner

Berechtigung als Einzelner von der Kirche anerkannt weiß, wenn er vom Zeitgeiste sich fassen läßt und, anstatt ihren edlen Bau, und wäre es unter Resignation, von Neuem aufrichten zu helfen, auf sein formelles Recht sich steift, und da seine Kirche sucht, wo er mit seinem nackten Ich eine objective Geltung sich meint verschaffen zu können?

Es ist nicht meine Absicht, näher auf alle die Ursachen einzugehen, welche, allein in der Kirche selbst liegend, darauf hinwirkten, daß Viele ihr entfremdet wurden und in der Absonderung ihre persönliche Freiheit zu wahren gedachten. Aber auf einen Punct thut es Noth, von Neuem hinzuweisen, weil heut zu Tage gerade er von der wesentlichsten Bedeutung ist. Ich meine die Stellung der Kirche zum bürgerlichen Leben und den wechselseitigen Einfluß, den beide auf einander ausüben. Hier ist der Ort, von wo aus man sich über viele Erscheinungen der Gegenwart recht wird orientiren können, und die frohe Aussicht auf eine glücklichere Zukunft unserer evangelischen Kirche sich eröffnet.

Die evangelische Kirche ist nicht zum Herrschen geboren, sondern zum Dienen; und das rechnet sie sich zu hoher Ehre. Sie will bestehen, aber nicht, um sich Throne zu bauen, sondern um das Leben zu veredeln und um jeden Einzelnen, wie jeden weiteren Kreis zu seinem höchsten Ziele zu fördern. Sie geht nicht, wie die römische Kirche, darauf aus, alles Bestehende in sich, die Kirche, aufzulösen, sondern will, daß Alles in seiner Weise sich gestalte, doch beseelt von sittlich evangelischem Geiste.

Soll die evangelische Kirche ihre Mission erfüllen, so darf sie nicht fern stehen vom Leben, nicht in stiller Träumerei von ihm sich abschließen, sondern muß die kräftige Leiterin seyn, welche überall die rechten Wege weist und jedem wahren Lebensdrang eine beglückende Erfüllung in ihrer Weise vermittelt. Die evangelische Kirche soll Allen Alles werden und das gesammte Leben erhöhen. Und sie ist reich genug dazu.

Irre ich nicht, so hat sie diese Aufgabe bisher nicht umfassend genug gelöst, und das Unheil, von dem sie jetzt getroffen wird, ist davon keine zufällige Folge. Die Geschichte draußen ist mächtig bewegt worden; der Staat hat in kurzer Zeit Vieles erfahren, und einer neuen Periode gehen die Völker entgegen, auch unser deutsches Volk. Und was könnte Deutschland erfahren, und Preußen erführe es nicht am tiefsten? Die evangelische Kirche hat zu wenig darauf geachtet; sie, die ein Gottesreich auf Erden gründen soll, hat die Zukunft des Staates ihm allein überlassen; kühl gegen sein Geschick, ward sie dem Leben fremd; mußte sich das Leben nicht auch der Kirche entfremden? Wäre das nicht geschehen, so hätte sie vieles Heilsame fördern, vieles Traurige verhüten können.

Es ist unberechtigt und läßt sich nicht durchführen, die Aufgabe der Kirche von der Aufgabe des Staates in der Art zu trennen, daß jede für sich eine völlig gesonderte wäre. Viele haben sich in den Gedanken eingelebt, die Erde sey für den Staat, der Himmel für die Kirche. Der Wirksamkeit der Kirche weisen sie allein das fromme Gemüth des Einzelnen zu; die Gestaltung des öffentlichen Lebens aber, das doch ein Ausdruck seyn soll wahrhaft christlicher Gesinnung, betrachten sie als ein Gebiet, das die Kirche schlechthin nichts angehe. Daher bei Vielen, die es übrigens wohl mit ihr meinen, die Indifferenz gegen die Geschichte des Staates, die Entfremdung von seinen Zielen, die Gleichgültigkeit gegen seine Entwickelung. Es ist ein Irrthum, wenn man glaubt, das Reich Gottes in der Gemeinde dauernd fördern zu können, wenn nicht auch im Staate die Züge des Gottesreiches immer kenntlicher hervortreten. Nur in der historischen Erscheinung ist die Kirche etwas vom Staate Gesondertes; in der Idee sind Kirche und Staat, wohl verschiedene Zweige, doch Zweige an einem und demselben Stamme des christlichen Lebens. Das Christenthum will den gesammten Menschen veredeln, und wer ein rechter Mann ist,

der ist ein lebendiges Glied nicht der Kirche allein, sondern auch des Staates, und die Zukunft beider Kreise, weil sie Ein Centrum haben, liegt ihm mit gleicher Wärme am Herzen. Freilich, als die christliche Kirche entstand, konnte sie nicht anders, als von dem bestehenden Staatsleben scheinbar indifferent sich isoliren; denn es kam ihr darauf an, inmitten einer nichtchristlichen Umgebung das Salz der Erde zu seyn und alle Adern des Staatslebens von innen heraus mit neuem Geiste zu erfüllen. Aber seitdem dieses Werk so weit vollendet ist, daß der Staat es als sein Ziel und seinen Schmuck erkennt, ein christlicher zu seyn, seitdem ist es ein Unding, Staat und Kirche dualistisch zu trennen, und die höchsten Aufgaben beider nicht beiden vor Augen zu stellen.

Es läßt sich nicht verkennen, daß die Probleme der Gegenwart für Staat und Kirche gewaltige sind, zu gewaltig vielleicht, als daß sie zu gleicher Zeit vollständig könnten gelöst werden. Unser deutsches Volk, von jeher dem Christenthum ein fruchtbarer Boden, scheint von der Vorsehung vor allen andern zum Träger der religiösen Idee erwählt zu seyn. Daher, was es je für sich und die gesammte Cultur Großes und Bleibendes geleistet, das steht auf den Grundpfeilern eines religiösen Fundamentes. So wäre vielleicht die Vermuthung nicht grundlos, daß auch der Bau, der jetzt soll gebaut werden, nicht eher wird vollendet werden, als bis die religiöse Grundlage von Neuem wird befestigt und gesichert seyn. Darum drängt es unser Volk, ob oft auch krankhaft, vor Allem aufs kirchliche Gebiet hin, um zuerst hier, was schadhaft ist, herzustellen, was unentwickelt, neu zu gestalten. Gleichwohl müssen wir den Blick nach der Seite des Volkslebens hin uns frei erhalten, damit von dorther einer gesunden Entwickelung kein Hinderniß störend in den Weg trete. Die evangelische Kirche, der es unnatürlich ist, in abgeschlossener Sonderung sich nur um sich selbst zu bewegen, muß ihre Bahn auch nach dem Staate hinlenken und mit lauteren Lebensströmen ihn

befruchten, damit er sittlich emporblühe und seine Noth nicht auch die ihrige werde.

Im Staate finden wir eine Welt verschiedener Kreise. Er wird, ethisch betrachtet, um so höher stehen, je organischer diese, von demselben Geiste beseelt, in einander greifen und zu dem einen Ziele sittlicher Cultur lebendig zusammenwirken. Jeder Kreis bedarf, seiner Stellung gemäß, der Pflichten wie der Rechte. Das harmonische, jenem Einem Ziele entsprechende Gleichmaß zwischen Pflicht und Recht bedingt wesentlich das Gedeihen des Staates. Der Liberalismus in seiner modernen Gestalt hat es sich besonders angelegen seyn lassen, dieses Gedeihen zu fördern. Darin aber hat er nicht selten gefehlt, daß er auf den Begriff des Rechtes den Hauptnachdruck legte, ohne den Begriff der Pflicht in gleicher Weise zu betonen. Er wollte empfangen, nehmen, besitzen, ohne eben so willig zu leisten, zu opfern, zu erfüllen. Dieses Zurücktreten der Pflicht gegen das Recht hat den vulgären Liberalismus eine würdige Stellung nicht behaupten lassen; wer aufrichtig war, der erkannte das Deficit, und wer es nicht erkannte, der fühlte es wenigstens.

So viel steht fest: in welchem Kreise des bürgerlichen Lebens man sich auch befinden mag, das erste Recht, das man hat, ist, seine Pflicht zu thun. Je treuer man sie thut, desto mehr vergrößert sich der sittliche Anspruch auf dem Gebiete des Rechtes, aber mit wachsendem Rechte wachsen auch die Pflichten. Wer nur das Süße des Rechtes von der Oberfläche des Lebens abschöpfen will, ohne das Ernste der Pflicht in ihrem ganzen Umfange zu durchkosten, der tritt aus seinem Kreise heraus und zerstört den gesammten Organismus. Gäbe es nur Pflichten und keine Rechte, da hätten wir unsittliche und darum irreligiöse Despotie; gäbe es nur Rechte und keine Pflichten, da den zerlassensten und unglücklichsten Eudämonismus. Das wahre Heil liegt in dem harmonischen Gleichmaße von Pflicht und Recht und

in der freien Gebundenheit und der sich selbst bindenden Freiheit, welche hierdurch erzeugt wird. Somit würde die Kirche für den Staat und für ihr eigenes Heil erfolgreich wirken, wenn sie durch ihren sittlich-religiösen Einfluß treu dafür sorgte, vor Allem, daß Jeder unabwendbar, und auch unter Entsagung, seine Pflicht thue; dann, daß die Pflicht nicht ohne ihr entsprechendes Recht bleibe. Durch diese Thätigkeit erhielte die Kirche sich mit der Wirklichkeit in stetem Verbande, und es müßte ihr gelingen, aus den Tiefen des Glaubens auch die Perle eines gesunden Volkslebens emporzuheben und mit ihr die Gegenwart zu schmücken. Hätten die Organe unserer Kirche hierin etwa nicht umfassend genug gewirkt, gäbe das nicht für manche Erscheinung der Zeit eine genügende Deutung?

Und nun erwäge man, wie groß die politische Anregung war, welche die Geschichte nothwendig herbeigeführt hat. Seitdem Viele glaubten, die Erfüllung ihrer Wünsche sey in weite Ferne gerückt, seitdem nahmen sie der Regierung gegenüber die Stellung der Opposition ein. Von oben her ward dieser Opposition entgegengewirkt, und je nachdrücklicher dieses geschah, desto ungebärdiger ward sie, und dieselbe, die, von sittlichem Geiste geleitet, wahrhaften Adel hätte bewähren müssen, verlor ihre Haltung, und oft, ehe sie es sich versah, ward sie lächerlich oder verwerflich. Doch sie erstarb nicht. Die schlummernde Lebenskraft war einmal geweckt worden; man wollte Beschäftigung, Kampf, Arbeit. Die Möglichkeit solcher gesetzmäßigen Arbeit im Staate war beschränkt; da flüchtete man erbittert dorthin, wo die unbeschränkteste Subjectivität auf Geltung und Anerkennung meinte rechnen zu dürfen. Man flüchtete in die Kirche, und den gereizten Unwillen, die geschraubten Ansprüche, den trotzigen Mißmuth trug man in ihr stilles Gebiet mit hinüber. Jetzt sollte die Kirche Alles verschuldet haben, Alles entgelten, und die buntesten Besserungspläne wurden an ihr versucht. Erlaubt sollte Alles seyn, und gefordert werden so wenig als

möglich. Wer begriff in der Hitze das Unrecht? Man begreift es häufig auch jetzt nicht. Daher das Mißtrauen gegen die Kirche, die Spannung gegen ihre Behörden; ja wer auf die Urtheile hört, welche oft von denen über die Kirche gefällt werden, welche wohl gar für die Gebildetsten gelten möchten, der wird über die Bodenlosigkeit des Unverständnisses staunen.

Und fragen wir die Unzufriedenen, weßhalb sie in der Kirche sich nicht mehr heimisch fühlen, was antworten sie? Der Glaube genügt ihnen nicht, die Verfassung genügt ihnen nicht. Man kann sie nicht schlechthin des Irrthums beschuldigen, — obwohl Viele davon mehr reden als wissen, — denn wer wollte leugnen, daß der Inhalt unseres Glaubens klarer zu Tage gefördert, und die Form unserer Kirchenverfassung neu gestaltet zu werden, das Bedürfniß und den lebendigen Drang hat? Wäre das nicht der Fall, die Thätigkeit aller Synoden wäre ein Räthsel, und die Arbeit der tiefsten Geister, welche der Schmuck unserer evangelischen Kirche sind, völlig entbehrlich. Die evangelische Kirche selbst erkennt die Nothwendigkeit ihrer Fortbildung an, und diejenigen legen nur ihre Unkenntniß oder Böswilligkeit zu Tage, welche das aufrichtige und reiche Erfolge verheißende Streben derselben ableugnen. Allein man täuscht sich, wenn man glaubt, die Schäden der Kirche wären es allein, welche den bittern Widerstand gegen sie hervorgerufen hätten, und der Abfall von ihr sey eine Erscheinung rein religiöser Natur. Nein, es ist zu nicht geringem Theile jener auf politischem Gebiete erwachte, nicht befriedigte und dadurch fieberhaft aufgestachelte Drang nach gemeinschaftlich freier Thätigkeit, der in seiner krampfhaften Unruhe sich auf das kirchliche Gebiet geworfen hat und hier die traurigsten Verheerungen anrichtet.

Wer unparteiisch prüft, der kann das nicht verkennen. Dafür zeugt aufs entschiedenste die Geschichte der religiö-

sen Bewegungen in den letzten Jahren; dafür zeugt die gereizte Sympathie derselben mit politischen und socialen Tendenzen; dafür zeugt die starre Hartnäckigkeit, mit der man aller wohlgemeinten Versöhnung grundlos sich widersetzt; dafür zeugt bei dem aufflackernden Enthusiasmus für das Neue die blinde Herabsetzung des Bestehenden; dafür zeugt bei aller scheinbaren Entschiedenheit die Unklarheit dieser Bestrebungen, welche Wurzel zu fassen unmöglich die Macht hätten, wäre der Boden nicht vorher durch andere Einflüsse vorbereitet. Ich weiß wohl das wahrhaft Christliche zu schätzen, das in den jüngsten Bewegungen als edler Kern sich erhalten hat, und stehe nicht an, meine Hochachtung vor dem Werthe einzelner Persönlichkeiten zu bekennen; allein ich behaupte, das eigenthümliche Gepräge der Partei stammt in mehr als einem Zuge aus anderer Münze, und ich behaupte, unsere evangelische Kirche ist nicht zu enge und ist evangelisch genug, um, auch in ihrer jetzigen Gestalt, den Gedanken in sich Raum zu geben, welche in den neuen Bewegungen als echt evangelisch sich bewähren. Wahrlich, Niemand kann sie gründlicher verkennen, als wer da wähnt, nicht jede edle Freiheit könne an ihrer Brust gehegt und groß genährt werden. Und solcher Wahn konnte nur dadurch erzeugt werden, daß die politischen Bestrebungen, die zu freier, gesetzmäßiger Thätigkeit den Raum nicht fanden, sich überstürzten und mit der Leidenschaft auch die Befangenheit der Partei in das Gebiet übertrugen, welches über den Launen jeder Partei weit sollte erhaben seyn.

Auf eine Bemerkung will ich noch hinweisen, die Keinem entgehen wird, der die Lebenszeichen der Gegner unserer Kirche auch nur flüchtig betrachtet. Ich meine die eifrige Sorgfalt, der niedrigen Classen sich anzunehmen und dem Elende der Armuth mit thätiger Hülfe zu steuern. Eine Einseitigkeit ist hier nicht zu verkennen. Fast scheint es, als würde die Idee als solche in ihrem ewigen Werthe herabgesetzt und nur der Gedanke für vollgültig geachtet, der

von vorn herein in dem Harnisch der That klingend einhertritt. Doch, wie dem auch sey, man hat als religiöse Gemeinschaft die wärmste Theilnahme der Noth und der Armuth zugewandt. Und man hat Recht gethan. Darin liegt ein schweigender Vorwurf für die evangelische Kirche und eine dringende Mahnung, daß sie die Armenpflege, wie es ihr zukommt, als ihr Theil beanspruche und kräftig in ihre Hand nehme. Unterließe sie es, die Fluth des Elends, welche jeden Damm zu durchbrechen und alle Kreise mit gleicher Gewalt zu verheeren droht, würde ins Ungemessene anschwellen. Darf unsere Kirche diesen Vorwurf tragen? Sie wird es nicht. Sie wird ihre Segel aufspannen und der Zukunft, die ihr gehört, rüstig entgegensteuern, doch von der Fata Morgana, welche der Augenblick ihr vorspiegelt, sich nicht in Untiefen verlocken lassen.

Aber Staat und Kirche sind all ihren Aufgaben nach aufs engste verflochten; darum, soll die Kirche ihr Ziel gewinnen, so bedarf sie der Förderung des Staates. Sehen wir nun ab von den Problemen, die unsere evangelische Kirche selber in ihrem Innern zu lösen hat, so stellt sich die Frage: Wie kann der Staat sie heilsam unterstützen?

Zwei Antworten drängen sich zunächst auf, die gerade jetzt von großer Bedeutung sind. Er kann sie erstens dadurch unterstützen, daß er das Feld der Armenpflege, so weit es mit Recht als Eigenthum der Kirche darf betrachtet werden, unverkürzt ihr anvertraue. Die ersten Zeiten des Christenthums, — und sie waren die ersten Zeiten der evangelischen Kirche, — haben die Armenpflege als eine wesentlich kirchliche Thätigkeit betrachtet. Der Organismus der Kirche, wie er in frischer Jugendfülle sich damals erhob, war nothwendig aufs Wohlthun angelegt. Diakonen und Diakonissen wirkten im Namen der Kirche und sind uns Zeugen, daß die Kirche, gerade weil sie das geistige Wohl beabsichtigt, das leibliche nicht vergessen darf. Kann sie doch kein irdisches Gut geben, ohne

ein höheres mit zu geben; und was vermag all ihre Arbeit, so lange drückende Noth ihr die Herzen verschließt und der Frechheit des Lasters Thür und Thor öffnet? Zwischen der evangelischen Kirche und der Armenpflege besteht eine innere Wahlverwandtschaft, und auf den Anspruch, das Band dieser Wahlverwandtschaft fester zu knüpfen, hat sie ein Recht, weil sie nicht anders ihre ernste Pflicht umfassend und mit dauernder Frucht erfüllen kann. Der Staat thut für die Armuth, was in seinen Kräften steht, aber seine Kräfte reichen nicht aus; viele Einzelne, von warmer Liebe entflammt, opferten Großes; sie vermochten wohl manche Erscheinung der Krankheit zu mildern, aber die Krankheit selbst zu heilen, vermochten sie nicht. Philanthropen haben ihre Pläne entworfen, communistische, socialistische; mehr als einmal haben sie geschadet und entschieden verderbt, und wenn nicht, was haben sie geholfen? Eine gründliche Heilung des Uebels dürfen wir nur erwarten, wenn mit dem äußeren Bedürfniß auch das geistige ins Auge gefaßt und mit dem Wohlstande zugleich die Sitte gehoben wird. Und gegen erschlaffende Verzagtheit, wie gegen thierische Brutalität, welche der Fluch ist der Armuth, liegt die wirksamste Arznei in der Hand der Kirche, deren Beruf ist, eine Freundin aller Verlassenen und eine Helferin in allem Elend zu seyn. Darum noch einmal: die Armenpflege gehört für die Kirche.

Und sodann: die Krankheit, welche jetzt die Kirche erschüttert, ist nicht in ihr allein aufgekeimt; zu nicht geringem Theile wurzelt sie im Staatsleben. Der Zündstoff, der sich hier gesammelt, entladet sich dort, und fand die Thätigkeit des Volkes im Staate keinen entsprechenden Spielraum, so stürmt sie in der Kirche ins Schrankenlose. An der Krankheit des Staates liegt auch die Kirche darnieder, denn beide sind wesentlich Eins und Freud' und Leid müssen sie mit einander theilen. Darum ist nicht allein für den Staat, sondern auch für die evangelische Landeskirche Preußens sehnlich zu wünschen, daß

in Preußen ein durch den Adel des Gesetzes verbürgtes, durch das Gleichmaß von Pflicht und Recht getragenes, frei politisches Leben gesetzmäßig organisirt werde.

Geschähe das, uns würde ein großes Gut zu Theil. In diesem Gute liegt eine sichere Garantie dafür, daß die wüsten Bestrebungen der Zeit von der sittlichen Klarheit durchläutert werden, die unserm Volke die Einsicht und die Kraft verleihen muß, seine wahre Bestimmung zu erfüllen. In diesem Gute liegt die sichere Garantie dafür, daß ein offenes, freudiges Vertrauen überall hergestellt, jede Thätigkeit, die sonst träge ermattet oder krampfhaft überschwillt, in ihr rechtes Bette geleitet wird, und die feste Besonnenheit zu uns wieder einkehrt, welche vor der Hoheit der christlichen Idee sich beugt und dem tiefen Reichthum der evangelischen Wahrheit von Neuem den Sinn öffnet. Wie würde der Glaube dann wieder vom Leben und das Leben vom Glauben getränkt werden! Eine sichere Ueberzeugung verheißt es: dann wäre viel geschehen, daß die Blüthe sich entfalte, die unser Preußen schmücken würde wie keine, die Blüthe eines gesund religiösen Bürgerlebens, die Blüthe eines gesund bürgerlichen Kirchenlebens. Wir wissen, daß — nicht alle, aber alle bewußte und ernste Arbeit der Zeit nach diesem Ziele hintrachtet, und um so freudiger hoffen wir, ein Frühling ist nicht mehr ferne.

Und wer hat dich zum Reden berufen? fragt Mancher. Ich habe keinen Beruf, wenn der aufrichtige Antheil an dem Heile unserer evangelischen Kirche ihn mir nicht zuspricht. Um den Beifall einer Partei buhle ich nicht; ich erwarte ihn weder, noch mag ich ihn. Nichts Anderes habe ich gewollt, als einen Nachdruck auf Wahrheiten legen, die zu rechter Beurtheilung der jetzigen Wirren und zu kräftiger Förderung unserer Kirche nicht dürften unbeachtet bleiben. Und wäre dieß Wort im Stande, auch nur Einen mit neuer Theilnahme für die Kirche zu erfüllen, für welche der Sinn

so Vielen erkaltet ist, und bliebe es nicht ohne Anklang bei denen, die besonnen sind und frei von Vorurtheilen, die den tiefen Werth der evangelischen Kirche kennen und Frische genug haben, um der Gegenwart ihr Recht und doch der Zukunft ihre Arbeit zu gönnen: dann ziehe es getrost in die Welt. Der Wind wird es nicht verwehen.

Nachwort.

Früher, als wir gehofft, hat der ersehnte Frühling sich angekündigt, und mit ihm beginnt für Preußen in Staat und Kirche ein neuer Lebensabschnitt. Aber keine Verfassung, und wäre sie die vollkommenste, ist an und für sich schon das höchste Ziel für ein Volk, jede ist nur ein Weg zum Ziele, ist nur die Form, die des rechten Inhaltes noch wartet. Dieser Inhalt aber ist das von den Verfassungsnormen bestimmte Leben und Handeln des Volkes selbst. Darum kann ein Volk das Beste, was eigentlich sittlichen Werth ihm verleiht, niemals bloß empfangen, sondern das muß es selbständig aus sich erzeugen. Wenden wir nun den Maßstab an, welcher oben ist aufgestellt worden, dann ergibt sich der neu gestalteten Wirklichkeit gegenüber folgende Betrachtungsweise als die rechte:

Wir müssen dankbar anerkennen, daß ein wichtiger Schritt gethan ist, um das Bedürfniß des preußischen Volkes nach politischer Freiheit heilsam zu befriedigen. Es hat Rechte empfangen; allein jedes Recht ist immer zugleich eine Pflicht, daher mit steigenden Rechten sind auch die Pflichten gestiegen. Und fragen wir nach diesen Pflichten, so ist die Antwort: Pflicht ist es jetzt, durch redliche Treue, durch Besonnenheit und männliche Thätigkeit der empfangenen Rechte, um ihrer würdig zu bleiben, zum Wohle des Vaterlandes sich zu bedienen und nicht anders als durch solch treue Pflichterfüllung ein sicheres Fundament zu legen, auf wel-

chem die Fortbildung der gegebenen Rechte wie Pflichten in Zukunft sich gründen könne.

Für unsere Kirche aber, welcher ihrem Berufe gemäß das Wohl des Staates nahe am Herzen liegen muß, ergibt sich die Aufgabe, jene Besonnenheit und treue Pflichterfüllung auch in dem neuen Wirkungskreise des Volkes durch ihre Mittel kräftig und nachhaltig zu befördern. Die sittliche Gesinnung, aus der jede Bürgertugend hervorsproßt, kann und soll wesentlich das Werk der Kirche seyn. So nimmt sie die Zukunft und das Heil des Staates, und zugleich ihr eigenes, in die sicherste Obhut.

Und dieser Anspruch an die Kirche ist jetzt mit doppeltem Rechte zu machen, denn von nun ab ist ihre Lage ungleich günstiger geworden. Eine Last ist von ihr genommen und wird von ihr genommen werden, welche ihr Wirken gelähmt und ihr freies Athemholen beengt hat. Ward sie früher durch fremdartige Einflüsse gestört, so dürfen wir jetzt mit Recht erwarten, daß die Umgestaltung der preußischen Verfassung viele aufgeregte Gemüther beruhigen und ihnen das Gleichgewicht wiedergeben wird, welches allein die rechte Beurtheilung wie aller, so auch der kirchlichen Verhältnisse möglich macht. Hierdurch muß unsere Kirche neue Bündner und den Raum zu ungehemmter Entwickelung gewinnen. Sie wird im Stande seyn, ohne gegen fremdartige Störungen erfolglos sich müde zu ringen, ihre volle Thätigkeit auf das zu richten, was vor Allem Noth thut, auf die Förderung einer glaubensreichen, thatkräftigen Frömmigkeit. Zwar die tiefsten, eigentlich religiösen Differenzen werden wohl jetzt erst klar zu Tage kommen, aber in offenem Kampfe wird sich die Wahrheit bewähren.

Und hat erst durch Herstellung des allgemeinen Vertrauens das Parteitreiben seine Nahrung verloren, dann werden auch die Gegner der evangelischen Landeskirche, auf ihre höchsten Lebensfragen gewiesen, zu rechter Selbsterkenntniß gelangen; sie werden gedrängt seyn, einen festen religiösen

und theologischen Standpunct sich zu erringen, und dann tritt die Entscheidung ein, ob ihr Princip ein evangelisches ist, oder nicht. Wir hoffen, daß diese Entwickelung einen gesunden Verlauf nehmen wird, und erfüllt sich diese Hoffnung, so muß bei den Gegnern früher oder später die Ueberzeugung sich geltend machen: was sie einst in Spannung, in Zwiespalt hineingetrieben, war Nichtiges und Vergängliches; es ist verflogen; was aber in ihrem Bewußtseyn als ewige Wahrheit sich abklärt, das zieht mit Macht zur Vereinigung mit der Landeskirche hinüber. Die erste Periode bewußter Gründung auf evangelischer Wahrheit wird auch die letzte Periode der Spaltung gewesen seyn. Soll aber je eine Versöhnung gelingen, im Principe muß sie geschehen, sonst ist sie täuschend. Alle Farben des Regenbogens schlingen sich friedlich in einander, weil Eine Sonne ihr Quell ist. Darum ein redlicher Kampf ums Princip, damit ein redlicher Friede die Frucht sey. Auf dem engen Standpuncte des Augenblicks dünken uns die Zuckungen der Kirche drohend und lebensgefährlich, aber nach einem Jahrhundert wird die Geschichte erzählen, wie aus den Schmerzen dieser Krankheit eine frischere Gesundheit erblühte, und wie Preußen durch politische Freiheit seinen Staat groß gemacht und wie seine Kirche zu kräftigem Gedeihen geführt ward.

Anzeige-Blatt.

In der Schnuphase'schen Buchhandlung in Altenburg sind so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Klötzner (Superintend. und Oberpf.), Reden vor Gebildeten bei Taufen, Trauungen, Communionen und am Grabe. 2s Bdchn. 2e Aufl. gr. 8. (9½ Bg.) brosch. 15 Ngr.

Alle 3 Bändchen enthalten 74 Reden und 2 Gelegenheitspredigten. 1⅔ Thlr. —

Höfler (Pfarrer am Correctionshause zu Altenburg), Predigten für Straf- und Untersuchungsgefangene. Ein Beitrag zu Andachtsübungen in Besserungsanstalten und Gefängnissen. 1s Bdchn. 2e mit einer Pred. vermehrte Aufl. gr. 8. (11 Bog.) brosch. 20 Ngr.

In meinem Verlage erschien und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Zestermann (A. Ch. Adf.),

Die antiken und die christlichen Basiliken nach ihrer Entstehung, Ausbildung und Beziehung zueinander dargestellt. Ausführliche Bearbeitung der von der *Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique* gekrönten Preisschrift „*De Basilicis libri tres*". Mit 7 lithographirten Tafeln. Gr. 4. Geh. 3 Thlr.

☞ Exemplare des lateinischen Originals „*De Basilicis libri tres*" sind ebenfalls durch mich zu beziehen.

Leipzig, im Aug. 1847.

F. A. Brockhaus.

Bei **A. Marcus** in Bonn ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Praktische Theologie

von

Dr. Carl Immanuel Nitzsch.

Erster Band.

Einleitung und erstes Buch.

Allgemeine Theorie des kirchlichen Lebens.

gr. 8. geh. Preis 2⅓ Thlr.

(Das ganze Werk wird aus zwei Bänden bestehen und der zweite bald nachfolgen.)

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1848 zweites Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1848.

Abhandlungen.

1.

Die christliche Ethik in der lutherischen Kirche vor Calixt

und die Trennung der Moral von der Dogmatik durch denselben,

beleuchtet durch

D. L. Pelt

in Kiel.

In der Geschichte der Wissenschaften wie auf andern historischen Gebieten finden wir gewisse hergebrachte Behauptungen, welche nur Wahrheit haben, so lange sie strenge festgehalten und dadurch beschränkt werden; da es nun aber leicht geschieht, daß, indem Einer sie dem Andern nachspricht, jene Beschränkungen vergessen werden, ist es nothwendig, sie dann und wann aufs Neue einer Prüfung zu unterwerfen. Von dieser Art ist die Annahme, daß durch Calixt (1634) in der lutherischen und schon früher durch Denäus in der reformirten Kirche (1577) die Moral von der Dogmatik getrennt oder, wie Hase sich vorsichtiger ausdrückt, „als eigene Wissenschaft neben die Dogmatik gestellt worden." Dem Verfasser dieses Aufsatzes stießen beim Studium der Geschichte der theologischen Wissenschaft in der Reformationszeit und dem zunächst auf sie folgenden Jahrhundert Bedenken gegen

diese sehr allgemein verbreitete Annahme auf; er forschte weiter nach und fand, daß in der lutherischen Kirche die christliche Ethik nicht nur in Verbindung mit der Dogmatik und in einzelnen Tractaten behandelt wurde, die sich mehr an die moralischen Tractate der Alten anschlossen, nicht nur in den Erklärungen des Katechismus und insbesondere des Dekalogs, sondern auch in eigenen Werken, welche bisher der Aufmerksamkeit derer, welche sich mit diesem Theil der Geschichte der Theologie beschäftigten, entgangen zu seyn scheinen. Es rechtfertigt sich bei näherer Betrachtung der Sache ganz das vorsichtige Urtheil vom Professor Gaß in Greifswald, „daß Calixt der Ethik eine unabhängige Behandlung zubereitete, von der lutherischen Tradition abweichend, an Melanchthon und nächstdem an den Reformirten Denäus sich anschließend" a); nur kann ich nicht finden, daß Calixt auf diesen Rücksicht genommen habe, wodurch sein dürftiger Anfang sehr gewonnen haben würde. Dagegen ist die Vermittlung durch die Schule Melanchthon's eine viel reichere, als man gewöhnlich meint. Damit die richtige Stellung der Ethik als besonderer Wissenschaft, und daß dieselbe in der lutherischen Kirche eben so früh, ja selbst früher behandelt worden, als in der reformirten, so wie Calixt's eigentliches Verdienst um dieselbe klar hervortrete, soll hier zunächst das betrachtet werden, was für dieselbe in eigenen Werken in der lutherischen Kirche vor Calixt geschehen ist, dann das wirkliche Verdienst des letzteren nach dieser Seite hin näher charakterisirt werden.

I.

Daß Luther bei seiner Opposition gegen die Aeußerlichkeit und Werkheiligkeit der päpstlichen Kirche und die Scholastik, auf deren Bestimmungen dieselbe ihre Satzungen zum Theil stützte, wie in dem Streben, die Gerechtigkeit des Men-

a) G. Calixt und der Synkret. Breslau 1846. S. 16.

schen allein auf Christi Verdienst zu gründen und nicht von einem menschlichen Thun abhängig zu machen, nicht zunächst sich der Ausbildung der Ethik als Theorie zuwandte, wird man durchaus begreiflich finden. Nichts desto weniger wird man aber nicht verkennen können, daß die anthropologische Seite des großen Werks, besonders das sola fide, eine Umwandlung der Sittenlehre in ihrem innersten Grunde vorbereiten mußte a); diese konnte aber erst allmählich zur Entwickelung, noch später erst zum klaren Bewußtseyn kommen. Dieß geschah zunächst in den Darstellungen der Glaubenslehre, wie in Melanchthon's locis und den Commentaren darüber, besonders bei den Lehren vom freien Willen, vom Gesetze, von der Sünde und ihren Wirkungen, dem Glauben, der Hoffnung und Liebe. Wenn wir aber Melanchthon als den Vorgänger des Denäus und Calixt in der abgesonderten Betrachtung der ethischen Fragen betrachten, so meinen wir zunächst nicht jene gelegentlichen Behandlungen, sondern seine Epitome Philosophiae moralis, welche 1539 bei Michael Blum in Leipzig in kl. 8. gedruckt ward und der als Vervollständigung ein Commentar über das 5. Buch der aristotelischen Ethik angehängt ist, und seine enarratio aliquot librorum Ethicorum Aristotelis, primi, secundi, tertii et quinti (Viteb. 1545), welcher eine Abhandlung de contractibus beigefügt ist. Zwar behandeln diese Bücher, deren ersteres dem Sohne des berühmten Kanzlers Brück gewidmet ist, der damals in Wittenberg die Rechte studirte, mehr in aristotelischer Weise die naturrechtliche Seite der Ethik, es finden sich jedoch darin bedeutende Abweichungen von dem großen griechischen Ethiker, namentlich indem der Wille des heiligen und gerechten Gottes als höchster Grund-

a) Vergl. Ioh. Iacob. Lehmann de fructibus ex Lutheri Reformatione ad doctrinas morales redundantibus. Ienae 1717. 4. De Wette über den sittlichen Geist der Reformation im Ref.-Almanach von 1819. S. 211—232.

satz der Sittenlehre erscheint. Gleich im Eingang wird hier aber der Unterschied zwischen Philosophie und Evangelium dargelegt und gesagt, die Philosophia moralis sey pars legis divinae, dagegen habe sie mit der Erlösung durch Christum nichts zu thun. Fragt man, welcher Theil des göttlichen Gesetzes sie sey, so kann die Antwort nur seyn, derjenige, welcher unter den Begriff der Tugend der Gerechtigkeit zusammengefaßt werden könne, wobei aber natürlich die Moralphilosophie nicht bloß die nuda praecepta zu geben hat; sie sucht vielmehr necessarias rationes praeceptorum in ipsa natura positas. Dafür müsse man vom Zwecke des Menschen ausgehen: philosophia moralis tota versatur in inquisitione finis (p. 10.). Dieser ist: Gott gehorchen und seinen Ruhm verherrlichen, während das Evangelium ihn höher stellt: agnoscere et accipere misericordiam oblatam propter Christum et vicissim pro illo beneficio gratum esse, Deo obedire et Dei gloriam illustrare. Bei der Behandlung des ethischen Stoffs, die zum Theil in Lösung casuistischer Fragen ihre Ergebnisse gewinnt, wird häufig auf Gott und sein Wort und namentlich auf die zehn Gebote zurückgegangen, selbst in den Commentaren über Aristoteles. So war also für die, welche die Sittenlehre aus christlichem, aus evangelischem Gesichtspuncte behandeln wollten, ein reicher Apparat zusammengestellt mit einsichtsvollen Winken für dessen Benutzung. Darf es uns aber wundern, wenn eben die Seite hervorgekehrt ward, die nicht am meisten wissenschaftlich, dagegen desto praktischer war, wenn der göttliche Wille, wie er sich im Dekalog geoffenbart hat, zur Grundlage der ersten protestantischen Sittenlehren nach Melanchthon gemacht wurde?

In diesem Sinne empfahl David Chyträus (starb 1600) in seinen Regeln des Studiums (Kap. VIII.), das Studium der Ethik, welche er aus dem Dekalog et insitis menti humanae notitiis herleitet, mit des Melanchthon Ethik zu beginnen, welche er selbst durch seine bekannten regulas

vitae (Witteb. 1555 u. ö.) ergänzen wollte. Diese werden durch den zweiten Titel: virtutum descriptiones in praecepta decalogi distributae, genugsam charakterisirt. Sein großer Lehrer hatte die Tugenden und Pflichten, welche sich auf die Gebote der ersten Tafel beziehen, übergangen. Chyträus gibt nun ein gedrängtes, ja skizzenhaftes, den Rubriken des Dekalogs oft ziemlich künstlich angepaßtes Tugendsystem, indem er kurz die Gründe, Wirkungen und Gestalten dieser Tugenden so wie die ihnen entgegengesetzten Fehler darlegt, nicht ohne Aussprüche und Beispiele aus heidnischen Schriftstellern einzustreuen. Für die meisten dieser Tugenden werden drei bewirkende Hauptursachen angegeben, der heilige Geist, das Wort Gottes und das vom heil. Geiste erleuchtete und unterstützte Gemüth des Menschen. — Ihm folgten und seine Regeln — gewissermaßen das erste Compendium der christlichen Moral in der lutherischen Kirche, welches oft, noch im siebzehnten Jahrhundert, wieder herausgegeben worden — erweiterten Mehrere, welche Joh. Friedrich Mayer in seiner Bibliotheca scriptorum theologiae moralis (Gryphisw. 1705. 8.) aufzählt, die aber fast durchgängig in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts, also in die Zeit nach der Erscheinung von Calixt's Moral, gehören.

Chyträus hatte die Mängel seines von einem jungen holsteinischen (rendsburger) Theologen Sick nach dem Heft einer Vorlesung herausgegebenen, doch von Melanchthon selbst mit besorgten Werkchens schon 1559 so klar eingesehen, daß er beschloß, dasselbe nach Cicero's und Ambrosius Vorgange in Bücher von den Pflichten umzugießen; doch wurde er durch andere Thätigkeiten daran verhindert.

Inzwischen hatte auch der berühmte Michael Neander (gest. 1595) Aussprüche der alten lateinischen Schriftsteller, der Kirchenväter, der heiligen Schrift zur Moral gesammelt und so den Apparat vermehrt, welcher auch durch verschiedene andere Behandlungen von Problemen der philosophischen Ethik wuchs; allein aus theologischem Gesichts-

puncte war derselbe noch nicht zusammengefaßt worden. Das geschah in der lutherischen Kirche zuerst in einem in der neueren Zeit ganz übersehenen Buche. Die Vermuthung, daß Bearbeitungen der christlichen Moral in der lutherischen Kirche vor Calixt existirten, hatte mich zu Nachforschungen in dieser Hinsicht veranlaßt, und der Erfolg zeigte, daß ich mich nicht geirrt. Es liegt mir eine ziemlich vollständige christliche Moral des in seiner Zeit berühmten schleswigschen Generalsuperintendenten Paul v. Eitzen (geb. zu Hamburg am 25. Januar 1522, seit 1562 zu Schleswig, wo er auch Director des neu errichteten Domgymnasiums war, gest. den 15. Februar 1598) in zwei Ausgaben vor. Die erste führt den Titel: Ethicae doctrinae ll. IV. conscripti in usum studiosae iuventutis. Witebergae excusi typis Ioh. Schwertelii, Anno MDLXXI. und der zweite Band continens quinque libros posteriores. MDLXXIII. Der erste Band ist sämmtlichen mitregierenden Fürsten aus dem oldenburgischen Hause in Dänemark und Schleswig-Holstein, der zweite dem Rath seiner Vaterstadt Hamburg gewidmet. Es fehlt alle Bezeichnung der Blätter oder Seiten mit Zahlen, es dürften im Ganzen aber etwas über 700 Blätter seyn. — Von den vier Ausgaben dieses Buchs, welche Moller in seiner Cimbria litterata anführt (III. p. 234.) ist die zweite von 1574 mir nicht zu Gesicht gekommen, wohl aber die dritte, die, gleichfalls in zwei Bänden zu Schleswig (Sleswigae in Isthmo Cimbrico, excudebat Nicolaus Wegenerus) 1585 erschienen, am Ende mit der Iustitia und dem Monogramm des Buchdruckers verziert ist. Diese Ausgabe hat ein etwas kleineres, doch gleichfalls Octavformat, die Blätter sind mit Zahlen bezeichnet, die, obgleich nicht ganz genau zusammenstimmend, durch beide Bände fortzählen (der erste enthält außer der Dedicationsepistel 1—393, der zweite ebenso 394—733, dazu 13 Blätter Indices und errata, welche in der ersten Ausgabe fehlten). Die Veränderungen sind, besonders im ersten Bande, zahlreich, meistens aber un-

bedeutend, indem sie fast nur in Zusätzen biblischer oder classischer Belegstellen und Beispiele bestehen; zahlreiche Druckfehler entstellen diese sonst recht gut und, wie ein weißes Monogramm in schwarzem Grunde mit einer Ueberschrift am Ende des zweiten Bandes sagt, auf Kosten der beiden honestorum virorum Martini Hoppenstadii, Cantoris Slesvic., et Nicol. Slutonii Gryphisw. gedruckte Ausgabe. — Die vierte (Sleswigae 1588) ist mir wieder nicht bekannt geworden. — Jedenfalls also ein vielgebrauchtes Lehrbuch der Ethik und zwar der christlichen für Gelehrtenschulen, zunächst die schleswigsche.

Seinem innern Charakter nach ist das Werk nämlich durchaus eine christliche, nicht eine philosophische Moral, und nur der Umstand, daß dieß auf dem Titel nicht angegeben ist, scheint dasselbe der Aufmerksamkeit der Bearbeiter der Geschichte der theologischen Moral entzogen zu haben. Eine Charakteristik dürfte hier um so mehr an der Stelle seyn, da dieselbe den Zustand der Moral in der lutherischen Kirche in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ziemlich klar wird erkennen lassen. Sitzen, aus einer vornehmen Patricierfamilie in der reichen Hansestadt stammend, ist ein für seine Zeit feingebildeter, gelehrter und erfahrener Mann, der seine Studien unter den Augen der Reformatoren zu Wittenberg gemacht hat, aber nicht eben tief, noch weniger von eigenthümlicher wissenschaftlicher Erfindungsgabe; er stellt nur wie ein Spiegel die in seinem Kreise verbreitete Denkweise dar. Dabei ist er aber von hellem praktischen Blick und wie streng auch orthodox, doch allen Zänkereien abgeneigt und in seiner Polemik gemäßigt. In dieser Ethik widerlegt er nur einmal Flacius mit scharfen Worten (II. p. 617. 618.), an denen man den Mann erkennt, der sich noch in der Mitte des Streites stehend fühlt, sonst ist die nur selten hervortretende Polemik eine sehr milde.

In der vom Januar 1570 datirten Dedication spricht der Verf. es aus, wie er seine Bücher über die Ethik nach

Melanchthon's Beispiel verfertigt habe, worin sich also ein Bewußtseyn der Continuität dieser Bestrebungen ausspricht; ward die christliche Ethik auch mit der philosophischen vermischt, so herrschte also gar nicht in der lutherischen Kirche das Gefühl, als fehle es ihr an Behandlungen der Moral. Auch herrscht hier das Bewußtseyn, einer hergebrachten Weise zu folgen.

Das erste Buch behandelt allgemeine christlich-ethische Fragen (I. p. 1—38.). Sogleich im Eingange (Kap. 1.) wird die Ansicht, die Menschen seyen nicht zur Gerechtigkeit erschaffen, und nicht durch die Natur, sondern durch die Meinung sey das Recht festgestellt, als eine cynische, ja als satanische Wuth zurückgewiesen, da die heilige Schrift, indem sie sage, der Mensch sey nach Gottes Bilde geschaffen, doch versichere, daß er nicht ad iniustitiam et impietatem Cynicam, sondern ad iustitiam et sanctitatem veram gebildet sey. Die Natur selbst bestätige laut diese Stimme der Schrift. Daran im Anfange der Lehre vom Gesetze zu erinnern, sey aber nützlich, um den Wahn abzuwehren leges tantum opiniones esse, quarum mutatio sit libera, sicut de rebus dubiis licet alium sic, alium aliter opinari. — Im zweiten Kapitel beginnt nun die Abhandlung selbst mit der Untersuchung über die Eintheilung der Gesetze der Natur, deren acht aufgezählt werden. Es wird unterschieden zwischen göttlichem und menschlichem Gesetze; ersteres sey aber entweder das natürliche Aller Herzen eingeschriebene oder das geoffenbarte, welches im specifischen Sinne Gottes Gesetz heiße, wie das mosaische, dessen kurze Zusammenfassung der Dekalogus sey. Die Naturgesetze sind folgende: 1) Es ist ein Gott, dem wir Gehorsam und Verehrung schuldig sind; 2) der Mensch ist für die Gemeinschaft geschaffen, deren Ordnungen er zu beobachten hat, wie die Ehrfurcht gegen die Eltern, die Obrigkeit u. s. w. 3) Er soll weder fremdes noch eigenes Leben zerstören, sondern es vielmehr zu erhalten suchen. 4) Er ist für die Erhaltung des

Geschlechts in der bestimmten Ordnung eines keuschen Lebens oder zur Ehe bestimmt, 5) soll seine Kinder lieben, daher erziehen, vertheidigen und versorgen, 6) die feste Ordnung festhalten, das Mein und Dein respectiren u. s. w., 7) die Wahrheit lieben und aufrecht halten. 8) Die Guten sind zu ehren, zu begünstigen und zu vertheidigen, die Bösen dagegen als Pest der Gesellschaft zu bestrafen.

Das dritte Kapitel handelt von den Ursachen, warum Gott nach dem Fall in der menschlichen Natur einige Kenntniß des Gesetzes übrig ließ, das vierte vom geschriebenen oder ausdrücklich bekannt gemachten (mosaischen) Gesetze; das fünfte insbesondere vom menschlichen Gesetze, das sechste von der Promulgation und dem mehrfachen Nutzen des Dekalogs; das siebente hat die disciplina ethica, die äußerlich tugendhaften Handlungen, zum Gegenstande, woran sich naturgemäß im achten der Unterschied der philosophischen und theologischen Tugenden anschließt. Darin folgt Eitzen zwar im Wesentlichen Melanchthon, hat aber doch seine eignen näheren Bestimmungen. So: Philosophicarum virtutum causae efficientes principales sunt mens recte iudicans, secundum legem naturae aut praescriptam, et voluntas obtemperans. Accedunt causae minus principales, impetus naturalis, doctrina et assuefactio faciens habitum. Causae finales sunt ipsa pulchritudo virtutis, sicut dicitur: virtus propter se expetitur; item gloria seu bona fama, utilitas publica vel privata, vitatio poenarum, et in multis etiam conscientiae tranquillitas. Dagegen die Ursachen der christlichen Tugenden sind: Spiritus sanctus mortificans carnem, regenerans et accendens per verbum in homine novam lucem, ut in fide iuxta Dei verbum cogitet, iudicet et eligat, ac voluntatem movens et gubernans, ut in fide iuxta Dei verbum obtemperet; deinde mens a Sp. s. renovata, docta atque illuminata, recte cogitans ac iudicans iuxta Dei verbum, et voluntas a Sp.

s. renovata et mota, obtemperant iuxta Dei verbum. Ueberdieß haben die Christen alle jene sittlichen Triebfedern der philosophischen Moral daneben.

Das neunte Kapitel beschäftigt sich mit dem bekannten triplex usus legis, das zehnte mit den Ursachen, weßhalb gute Werke zu thun seyen. Hier wird die Redensart verworfen bona opera esse necessaria ad salutem, dagegen sind sie nothwendig, quia sunt debita. Dann werden die Ursachen aufgezählt, propter quas a iustificatis seu renatis nova obedientia bonorum operum praestari debet: 1) Mandatum Dei, cuius obedientiam non tollit aut solvit fides in Christum, der dasselbe vielmehr erfüllte sua integra obedientia, so wie indem er für uns Strafen litt und Zahlung leistete, da er unschuldig und ohne Sünde für uns zum Opfer gemacht ward; der ferner effective implet legem, quia ipse instaurat humanam naturam et dat Sp. s. et vitam aeternam, ut rursus in homine existat nova obedientia, quae hic inchoatur, et perficitur in resurrectione et vita aeterna, endlich docendo seu sanciendo et repetendo Decalogum. 2) Quia est immotus ordo, ut creatura suo creatori obtemperet, sicut Angeli boni obtemperant Deo, et ut redemptus gratus sit suo redemptori; — — nec destruitur hic ordo, sed stabilitur in regeneratione seu iustificatione fidei. 3) Veram conversionem seu fidem praelucentem in vera poenitentia, seu ipsam donationem Sp. s. in vera conversione, ordine causae et effectuum sequuntur bona opera novae obedientiae. 4) Necessitas bonae conscientiae, qua amissa simul etiam amittitur fides et Sp. s. et non potest fieri invocatio vera. 5) Quia bona opera novae obedientiae sunt testimonia fidei et innovationis nostrae, tum nobis ipsis, tum aliis, sicut e contrario mala opera sunt testimonia incredulitatis. 6) Necessaria sunt propter ordinatos fines, i. e. ad gloriam Dei. 7) Sunt promissae benedictiones

seu praemia custodientibus pietatem. 8) Etiam propter proximos necessaria sunt bona opera, ut eos non scandalizemus seu offendamus malis exemplis, sed bonis exemplis invitemus ad amorem pietatis. 9) Ut sit honesta disciplina et tranquilla societas et benigna communicatio mutuorum beneficiorum et officiorum in hac vita, sine quibus esset belluina vita hominum.

Diese für die Behandlungsweise des Ganzen charakteristischen Argumente sind, wie überhaupt die meisten Sätze dieses Buchs, mit vielen Stellen aus dem A. und N. T., aus römischen und griechischen Schriftstellern, biblischen und heidnischen Beispielen belegt, dagegen sich wenige nähere Ausführungen finden. Nachdem aber so die Art der Behandlung an ein paar Kapiteln ausführlicher nachgewiesen worden, kann über die letzten fünf Kapitel dieses Buchs rasch fortgegangen werden; sie handeln, das elfte (nur 3 Seiten) de discrimine inter peccatum politicum, philosophicum et theologicum, das zwölfte über die Ursachen, das dreizehnte über die Eintheilungen der Sünde, das vierzehnte in fast juristischer Weise de tribus gradibus delictorum, dolo, culpa, fortuito casu, das funfzehnte de ignorantia facti. — Aus der Behandlung der Erb- und actuellen Sünde verdient hervorgehoben zu werden, wie Eitzen darauf aufmerksam macht, daß Aristoteles sich wundere, wie doch etwas mit der Vernunft Streitendes im Menschen sey, daß er aber, weil er Ursprung und Wesen desselben nicht entdecken könne, meine, es komme nicht viel darauf an, ob wir es wüßten. Sed nos, qui Christiani sumus, scimus magnopere referre, ut corruptionem et malitiam, quae est in natura nostra depravata, recte ex verbo Dei cognoscamus. — Die Eintheilung in peccatum mortale et veniale wird vom richtigen Grunde aus gemacht und mit Gerson's Ausspruch geschlossen: Nullum peccatum esse sua natura veniale,

sed sola misericordia Dei (präciser als bei Calixt und anderen Späteren).

Das zweite Buch (S. 39–121.) nimmt ganz kurz Melanchthon's Betrachtung vom Zwecke des Menschen auf (K. 1.); die Philosophen bestimmten darüber Mancherlei, wir Christen wüßten aber, da wir nach Gottes Ebenbild geschaffen seyen, daß wir sein Urbild in uns darstellen, sein Ebenbild seyn sollen, ita ut in homine sit vera et perfecta notitia Dei patefaciens Dei gloriam et cognitionem, et conformitas obedientiae cum Dei voluntate, et simul aeterna beatitudo cum Deo. Der Mensch ist aber durch die Sünde eher das Ebenbild des Teufels, daher muß er durch die göttliche Gnade des Evangeliums, durch den Glauben an Christum, den Sohn Gottes, zu seiner ursprünglichen Bestimmung erst wieder hergestellt werden. Damit wir dieß erkennen, hat er uns sein Gesetz gegeben, das de hoc fine nos admonet et hanc imaginem a nobis requirit. Dieß gibt dem Verf. Anlaß, zur Betrachtung des Dekalogs überzugehen, von welchem er alle moralischen Pflichten und Tugenden ableitet, daher dieselbe den Hauptinhalt seines Werks bildet (vom 2. bis zum 8. Buche). Die Haupteintheilung ist hier die bekannte nach den beiden Tafeln des Dekalogs, die nebst der Summe einer jeden derselben im zweiten Kapitel aufgestellt wird: die der ersten ist Liebe gegen Gott, die der zweiten Liebe gegen den Nächsten.

Die Gebote der ersten Tafel werden alle drei in diesem Buche behandelt; das erste von Kap. 3–15., das zweite von Kap. 16–19., das dritte von Kap. 20–26., wobei die ganze religiöse und kirchliche Stellung des Menschen, der Götzendienst und die verschiedenen Religionen betrachtet werden. Es erscheint hier nicht nöthig, die einzelnen Kapitel ihrem Inhalte nach durchzugehen; es wird genügen, einzelne Bemerkungen zu machen und ein paar Stellen hervorzuheben. — Die Behandlung bleibt meistens in biblischer Unmittelbarkeit stehen; als Belege sind oftmals schöne Stellen, wie

auch Beispiele aus den alten Moralisten, besonders Aristoteles und anderen Schriftstellern des Alterthums mitgetheilt, z. B. die bekannten herrlichen Verse aus Lykurg's Rede gegen den Leokrates. Es zeigt sich auch hier gleich wie sonst in den Schriften älterer Zeit, und namentlich des Reformationszeitalters, wie damals die wissenschaftlich Gebildeten bei vielleicht geringerer Gelehrsamkeit doch über einen sichereren traditionellen, im Gedächtniß treu festgehaltenen und daher viel anwendbareren Stoff geboten, als bei uns meistens der Fall ist, so daß zwar dieselben Beispiele und Stellen wiederkehren, aber dagegen freier benutzt und daher nützlicher werden (ein Wink für unsere so vielfach mit halbem Besitz befriedigte Pädagogik!).

In Behandlung des ersten Gebots unterscheidet der Verf. nicht weniger als dreizehn Grade der Idololatrie, welche er lieber Idolomanie nennen möchte (Kap. 7.), was er auch in manchen Stellen wiederholt thut. Begonnen wird mit jeglicher Art des Mammonsdienstes, dem Vertrauen auf gute Werke, Heilige, Bilder, Reliquien, endlich einem Gott, der, wie der der Juden, nicht der Vater unsers Herrn Jesu Christi, mit dem Sohn und dem heiligen Geist Ein Gott ist (vergl. auch Kap. 18.). Dann kommt es zum eigentlichen Götzendienst, Heroen- und Sterncultus, Personification von Tugenden u. dergl., Verehrung nützlicher oder gar schädlicher Thiere, endlich Teufelsdienst jeglicher Art, indem die Urheber von Lastern angebetet werden, wie Bacchus, Venus, Priapus. Das jeweilige Eintreffen der Orakelsprüche wird, wie die heidnischen miracula und prodigia, vom Teufel abgeleitet. — Wo vom Bilderdienst die Rede ist, wird ganz besonnen gesagt: Non prohibetur sine discrimine omnis pictura imaginum aut fabricatio statuarum vel earum usus, si absit Idololatria (Kap. 15.).

Bei Betrachtung des zweiten Gebotes wird zunächst de veris usibus nominis divini seu de bonis operibus

secundi praecepti (vera praedicatio de Deo, vera invocatio Dei, gratiarum actio, confessio, fides iurisiurandi (vom letzteren am weitläufigsten), dann de peccatis (Kap. 16—18.), endlich de poenis peccatorum contra secundum praeceptum gehandelt. — Christus verbiete nicht alle Eidschwüre, deren legitima iudicia gar nicht entbehren könnten, sondern nur iuramenta temeraria, wie auch solche, in denen bei Geschöpfen geschworen werde. Bei den sechs Regeln über den Eid, welche aufgestellt sind, werden interessante Belege aus dem griechischen und römischen Alterthume beigebracht. Des Verf. gemäßigte Gesinnung zeigt sich auch hier in den Worten: Duo sunt, quae non damnabo unquam: veram iurationem et nullam iurationem. Falsa i. exitiosa est, vera i. periculosa est, nulla i. secura est (p. 101 a)).

Beim dritten Gebote werden nach Erläuterung seines Sinnes acht Werke aufgezählt, durch welche der Sabbat geheiligt werde (Kap. 20.), dann die götzendienerischen Feste der Heiden und Papisten (Kap. 21.), ausführlicher die kirchlichen Versammlungen betrachtet (Kap. 22.), darauf die Pflicht, für die Erhaltung des Dienstes am Evangelium zu sorgen (Kap. 24., indem die Zahl 23. übersprungen und so ein früheres Versehen gut gemacht ist, indem sich ein Kap. 18. nicht nur nach, sondern auch vor dem Kap. 17. findet). Dem falschen Cultus der Heiden (Kap. 25.) wird die richtige Weise der christlichen Gottesverehrung entgegengesetzt (Kap. 26.). In diesem ziemlich dürftigen Abschnitte sind die Zeugnisse alter Philosophen und Dichter für einen innerlichen Cultus noch das Interessanteste.

In den folgenden Büchern (vom 3. bis 8.) werden nun die Gebote der zweiten Tafel abgehandelt, wobei zum Theil sehr geschickt, manchmal aber auch etwas zu künstlich, wichtige

---

a) Die Anführungen der Blätterzahl sind aus der schleswiger Ausgabe von 1585 genommen.

ethische Fragen in den Zusammenhang verwebt werden. Das erste Kapitel des dritten Buches bespricht einleitend den Hauptinhalt der Gebote dieser Tafel. Wenn Christus sage, das Gebot der Liebe gegen Gott fasse das ganze Gesetz zusammen, so erscheine es auf den ersten Blick befremdend, daß er hinzusetze, das andere Gebot, welches die Liebe gegen den Nächsten vorschreibe, sey dem gleich. Bei richtigem Verständniß der Sache sehe man aber die Angemessenheit davon ein, welche mit sechs Gründen erwiesen wird: 1) Den Pharisäern, welche, wie noch die Papisten, dem äußern Cultus mit Hintansetzung der Nächstenliebe zu viel Gewicht beilegten, mußte entgegengehalten werden, daß allen Geboten Gottes, desselben Gesetzgebers, gleiche verpflichtende Kraft zukomme. 2) Die Befolgung beider, wenn sie im wahren Glauben geschieht, ist gleich. 3) Die Befolgung der Gebote der zweiten Tafel schließt die in der ersten gebotene Liebe Gottes mit in sich. 4) Beide verlangen nicht bloß äußeren Gehorsam, sondern Liebe von ganzem Herzen. 5) Die Verletzung beider verdammt auf gleiche Weise. 6) Selbst der natürliche Verstand (Cicero wird angeführt) erkennt ihre unzertrennliche Verbindung an.

Rücksichtlich des vierten Gebots (Bd. III. S. 122—237.) wird voraus bemerkt, daß es mit Recht unter denen, welche von den gegenseitigen Pflichten der Menschen handeln, die erste Stelle einnehme (Kap. 2. vergl. S. 186.), daß dieß Gebot aber nicht nur de obligatione inter parentes et liberos (ordinis fundamentum in ipsa generatione) rede, sondern omnes gradus iustae dominationis et subiectionis inter homines, quorum fons et imago est ordo inter parentes et liberos in imperio paterno seu oeconomico, befasse, nicht bloß den Kindern und Regierten, sondern auch den Eltern und Regierenden Pflichten auferlege, von welchen letzteren am richtigsten zuerst gehandelt werde. Das geschieht denn im Folgenden, wo zuerst von der väterlichen und mütterlichen Würde und den Pflichten der Eltern

gegen die Kinder schön gesprochen ist (Kap. 3. 4. S. 126. 132. b.). Ueber die Schulen (Kap. 5.) wird viel Historisches — nur leider nicht aus des Verfassers Zeit, — aber wenig Ethisches beigebracht, ihr Nutzen jedoch mit Wärme gepriesen (S. 137.). — Ueber die Obrigkeiten, ihre Haupttugenden, ihre Liebe und Sorge für Religion und Kirche (Kap. 6—8.) ist das Gewöhnliche beigebracht a). Die Weisheit wird hier für die Quelle aller übrigen Tugenden erklärt, quae ad bonam gubernationem sint necessariae, als welche die Philosophen richtig definirten rerum divinarum et humanarum scientiam. Psalm 2, 12. 24, 7. werden gebraucht, um die Liebe der Obrigkeiten für die Religion zu begründen! Doch sind andere passendere Stellen daneben angeführt, dagegen für die Synoden wenig passende, aber damals hergebrachte alttestamentliche Stellen. — Hierauf wird de discrimine ministerii ecclesiastici et potestatis politicae und über die Frage, an magistratus politicus debeat vi corporali cohercere blasphemos et haereticos, mit guter Einsicht, nur zu kurz verhandelt (Kap. 9.). Zwar werden, wie man denken kann, die Strafen der Ketzer wider die Gegner derselben in Schutz genommen, aber doch nur, sofern ihre Häresien in äußere Lästerungen ausbrechen; viel strenger ist in dieser Hinsicht der consequentere Danäus (Ethica p. 185. b.)

In den folgenden Kapiteln (10—17.) werden die Pflichten der Obrigkeiten, namentlich der Richter, näher dargelegt (de amore magistratus erga subditos; de harmonia iustitiae et clementiae seu benignitatis, necessaria ad bonum regimen; de officio magistratus in iudiciis recte

a) Recht sinnig heißt es mit Beziehung auf die Nessel, als das Wappen des eignen Landes (S. 178.): Insigne ducatus Holsatiae, quod est folium urticae cum tribus clavis crucifixi Christi, illustris est significatio, quod Principes debent agere curam religionis, ut praedicetur crucifixus Christus, licet ea cura adferat secum crucem et molestias urentes carnem.

exercendis; de discrimine summi iuris et aequitatis, de discrimine delictorum; de quibusdam aliis officiis boni iudicis; de causis, cur Deus velit servari iudicia civilia; de tribus formis politicae gubernationis), welche als Ausfluß einer väterlichen Liebe mit Worten nicht erschöpft werden könnten: est enim paternus amor perennis fons beneficiorum et officiorum. Wenn aber Joseph in Aegypten als ein Beispiel dafür angeführt ist (S. 150.), so wird das in unserer Zeit nicht viel Zustimmung finden.

Schön ist aber folgende Stelle: Nulla est dulcissimae Musices pulchrior harmonia quam in bono Magistratu duarum virtutum coniunctio, iustitiae et benignitatis seu clementiae. Ideo huius harmoniae conspicuum exemplum in ipso Deo supremo rectore creaturarum saepe considerari debet, qui admirando temperamento est et iustus et misericors, quemadmodum saepe in scriptura repetitur. Iustus est ad puniendum et misericors ad ignoscendum et servandum. Hoc temperamento recepit homines lapsos in gratiam, derivando poenam in unigenitum Filium, ne iustitia ipsius laederetur, et condonando credentibus peccata propter Filium, ut ipsius misericordia sit conspicua. Et hoc temperamento servat et regit mundum, donec eum vult servare. Si enim sine clementia iustus esset, dudum mundus esset perditus, imo quotidie perderetur iusta ira et ultione Dei. Si vero sine iustitia clemens esset, nulla lex, nulla disciplina, nullus metus, nulla poenarum exempla essent.

Es kommen hier unter den moralischen Sätzen viele Rechtsbestimmungen vor; zu bemerken ist aber, daß der Verf. der Tortur nicht günstig ist und mit Billigung eine Stelle Augustin's dagegen anführt (S. 169 f.), doch erscheint er dabei so unsicher, daß er selbst nichts Eignes dazu setzt, außer einigen Beispielen, durch welche belehrt, Iudices

periculum tormentorum perpendant et prudenter ac caute illis utantur (p. 171. b.).

Es folgt nun die Betrachtung der Stellung, der Pflichten und der angemessenen Gesinnung derjenigen, welche zu jenen Leitern in Staat, Kirche und Haus im Stande der Unterordnung stehen. Eingeleitet wird dieser Abschnitt durch ein Kapitel (18.) de honore quarti praecepti in genere: Anerkennung der göttlichen Ordnung in den Lebensverhältnissen, der dadurch von Gott uns erzeigten Wohlthat, Schonung der Fehler und Mängel der Oberen, der schuldige Gehorsam. Dann wird (Kap. 19.) de honoris et obedientiae ordine et de obedientiae metis gehandelt, wobei die biblischen Grundsätze das Fundament bilden: dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, und um des Gewissens willen gehorsam zu seyn. Um die Grenzen des Gehorsams klarer ins Licht treten zu lassen, wird hier ein Kapitel (20.) de iustitia universali et particulari eingeschaltet; letztere ist virtus suum cuique tribuens und entweder distributiva oder commutativa; diese gehöre zum 7. Gebote, nur erstere hierher, als diejenige Gerechtigkeit, quae in societate humana personas ordinat distributione ministeriorum et dignitatum, et vicissim gubernat obligationem et communicationem honoris, obedientiae, officiorum, praemiorum, quae cuilibet personae in suo gradu debentur. Wie aber durch den Gehorsam gegen die Menschen der gegen Gott nicht verletzt werden dürfe, sic colendam esse iustitiam distributivam, ne violetur iustitia universalis.

Alsdann werden die einzelnen Verhältnisse durchgegangen, welche hier in Betracht kommen: die Pflichten der Kinder gegen die Eltern (Kap. 21.), die der Schüler (Kap. 22.), der Unterthanen gegen die Obrigkeit (Kap. 23.). Der Verf. ist hier reich an Beispielen und Aussprüchen berühmter Männer und spricht mit großer Wärme. Bei Gelegenheit

der Dankbarkeit gegen die Lehrer ruft er aus (S. 196.): Nostra aetate Deus singulari beneficio duos divinos Praeceptores Germaniae dedit, prophetam Lutherum et collegam ipsius Philippum Melanthonem, quorum nomina nemo vere doctus sine reverentia vel audit, vel ipse nominat. Sed quam multi sint ingrati discipuli, quos ipsi fidelissime docuerunt, et maximis beneficiis affecerunt, qui illos, in Domino mortuos, imprimis vero Philippum, vicissim nefariis contumeliis et criminationibus insectantur et conspuunt, vulgo notum est. Sed procul dubio Deus illam barbaricam ingratitudinem puniet a).

Eine Reihe von allgemeinen Bemerkungen in Beziehung auf das vierte Gebot, zuletzt (Kap. 33.) eine Betrachtung der Sünden dagegen, beschließt dieß Buch. Fast ganz nach Stellen aus dem Alterthum wird zunächst ausgeführt reverentiam cum dilectione utiliorem esse quam metum sine amore (Kap. 24.). Wie dieß fast nur in Hinsicht auf politische Herrscher durchgeführt wird, so werden dieselben im Folgenden (Kap. 25.) auf die Nützlichkeit guter Rathgeber hingewiesen und dabei Alexander Severus vorzüglich als Vorbild hervorgehoben. Im 3. Kapitel handelt der Verf. im Allgemeinen de civitatibus und unterscheidet hier unter den unius civitatis sociis nach der später so üblich gewordenen Weise (S. 206.): Alii sunt Ecclesiastici, videlicet sacerdotes, qui ministeriis Ecclesiae funguntur, quibus adiunctus est ordo doctorum et scholasticorum. Alii sunt civiles seu politici, inter quos Magistratus sunt tanquam caput. Reliqui cives sunt corpus civitatis. Temperirt aus Monarchie, Aristokratie und Demokratie solle der Staat eine schöne politische Harmonie seyn, in qua

a) S. 223. wird Melanchthon auch als Muster der humanitas et benignitas aufgestellt, de quo vere dici potest, quod profuit omnibus, obfuit nemini, et sine beneficiis nullum diem transegit.

cum conservatur consensus et concordia, nihil urbana societate est in humana vita dulcius et iucundius (p. 208.). Schön wird dann weiter geschildert, wie diese Harmonie erhalten werde: wenn nämlich cives Deo et Magistratibus, Magistratus autem Deo et legibus obtemperant, et quum tam Magistratus quam populus universus, omnium ordinum, sua studia, actiones et conatus ad hos fines suo quisque loco confert, ut in urbana societate colantur studia bonarum artium, doctrinarum et virtutum, conservetur honesta disciplina, iuste exerceantur iudicia ad defensionem bonorum et poenam malorum et ad custodiam tranquillae vitae, pacis, iustitiae, concordiae et amicitiae inter cives, ut sint mores pii, casti, sobrii, modesti sine impietate, luxuria, libidinibus, iniuria, violentia et petulantia, actiones et contractus sint iusti sine avaritia, vi, dolo ac fraude, sermones sint veraces sine contumelia, maledicentia et criminationibus, negotiationes et opificia communi necessitati et utilitati serviant, cum honesto lucro, et non sint imposturae aut rapinae, quibus plebs exsugatur aut compiletur, in primis autem, ut celebretur gloria Dei, conservetur vera religio, ut praedicatione verbi divini et vera administratione sacramentorum colligatur et aedificetur Ecclesia, quae Deum vera invocatione adoret, sine cuius auxilio aut gratia nulla politia aut oeconomia felix esse potest.

Aehnlich sind die folgenden Puncte behandelt (Kap. 27—31: de honore, quem iuventus debet senectuti; de modestia; de humanitate et benignitate; de gratitudine; de aemulatione et gloriae appetitione). Eine Zeitfrage war gewissermaßen die: an liceat petere officium in Ecclesia vel Republica (Kap. 32.). Der Verf. behandelt sie aber ohne Rücksicht darauf ganz allgemein; er entscheidet: his qui habent adiumenta rerum gerendarum, abiecta omni cunctatione, adipiscendi Magistra-

tus et gerenda est Respublica; nec enim aliter aut regi civitas, aut declarari animi magnitudo potest. — Zuletzt (Kap. 33.) faßt die Betrachtung die Vergehen gegen dieses Gebot sowohl von Seiten der Vorgesetzten und Eltern als der Unterthanen kurz zusammen.

Das fünfte Gebot wird sehr ausführlich betrachtet im ganzen 4. Buche (S. 237—398.). In einem einleitenden Kapitel (1.) wird auf die Weisheit in der Anordnung dieser Gebote der zweiten Tafel hingewiesen. Postquam enim distributi sunt in societate humana gradus officiorum et ordinata potestas, auctoritas, honor et obedientia, mox sancitur pax inter homines, sine qua nulla societas constare potest, mandantur opera, quae ad pacis conservationem pertinent, et fit prohibitio, ne quis alterius corpori et vitae noceat. Deinde etiam ne noceat alterius coniugi, bonis, famae et nomini, et quidem non solum facto, sed etiam affectibus pravis.

Dann wird zum Gegenstande des fünften Gebotes selbst übergegangen, zuerst aber in Unterscheidung der öffentlichen und Privatrache für erstere eine Ausnahme von dem Gebote, Niemanden zu tödten, statuirt (Kap. 2. 3.). Es sey in diesem Falle Gott selbst, welcher durch die Obrigkeit tödte; dasselbe gelte auch von der Tödtung bei Gelegenheit der von ihr verstatteten Selbstvertheidigung. Privatrache dagegen gehe leicht über das Maß und sey dem allgemeinen Gebot der Liebe entgegen. Darauf wird der Mord nebst seinen Arten und Graden und den Entschuldigungen für einzelne Fälle besprochen (Kap. 4. 5.). Auch die Selbstmörder (Kap. 6.), die Kriege und ihre Gesetze werden (Kap. 7. 8.) abgehandelt. In Beziehung auf letztere steht die Frage im Mittelpuncte: an Christianus cum bona conscientia bellum gerere, militiam sequi, iuramentum militiae praestare et (wodurch diese Betrachtung eigentlich hierher gehöre) hostem in bello interficere possit (p. 256. b.). Es wird für Beantwortung derselben zwischen rechtmäßigem

und unrechtmäßigem Kriege unterschieden. Bellum legitimum est species vindictae publicae, ordinatae ac Magistratibus mandatae, contra multos aut potentes iniustos, qui communi et tranquillo iudicii ordine coerceri non possunt; estque vel legitima defensio, vel legitima recuperatio, vel legitima poena, quae fit corporali vi per Magistratus. Dagegen illegitimum bellum non tantum est species privatae et temerariae ac inordinatae vindictae, etiamsi a summo Magistratu geratur, sed etiam est publicum latrocinium etc. Darnach kann die Entscheidung nicht zweifelhaft seyn: pium et bonum opus est, ut Magistratus cogente necessitate vindictae divinae sit exsecutor et gladio, quod non frustra gerit, ut Paulus inquit, sed a Deo accepit, utatur ad defensionem bonorum et poenam malorum. Dieß wird mit biblischen Beispielen und Autoritäten belegt. Wie aber, si subditus aut miles ignoret causam belli, in quo militat, esse iniustam? Darauf wird geantwortet, ganz im Interesse der Zeit, im Kampfe gegen die Kirche könne das die nicht entschuldigen, welche in ihrem Bekenntnisse aussprechen: credo sanctam Ecclesiam catholicam, ohne daß der lutherische Verfasser fürchtet, daß dieß gegen seine Kirche benutzt werden könne; so stark war in derselben das Gefühl, daß sie die Eine allgemeine christliche Kirche jetzt repräsentire! — Da aber in bürgerlichen Angelegenheiten viele Fälle vorkommen können, in denen Zweifel oder Unwissenheit des Untergebenen zu entschuldigen seyen, gelte dann die Regel: tene certum et relinque incertum; est autem perspicua et certa norma, obtemperandum esse potestati, non manifeste et notorie iniusta mandanti. — Der barbarischen Weise der Kriegsführung werden Regeln der Gerechtigkeit und Menschlichkeit entgegengesetzt, deren Ausführlichkeit zeigt, wie sehr sie dem Verf. am Herzen liegen.

Hierauf wird in einer Reihe von Kapiteln (9—19.) nach Anleitung der Aussprüche Christi in der Bergpredigt

im Zusammenhang mit diesem Gebote vom Zorn, Haß und seinen Arten erst im Allgemeinen, dann von ihnen einzeln gehandelt; est horum vitiorum quasi radix et mater ira; idcirco primo loco de matre, postea de filiabus dicendum est. Es gebe jedoch einen rechtmäßigen Zorn, der eine Tugend sey; nam ubi talis ira, quae vocatur zelus, non est, praesertim in gubernatoribus, ibi nimis frigidus est amor Dei, pietatis et iustitiae, et nimis pigrum et ignavum pectus est (p. 271. b.). Nach Basilius setzt der Verf. hinzu: Pars animi irascibilis ad multa virtutis opera necessaria est, dann: ira, quae cum causa est, non ira, sed iudicium est.

Wenn irgendwo, so vertreten hier die Stelle klarer Begriffe reichliche, nicht eben kritisch gesichtete und oft nicht ganz treffende, zum Theil aber auch sehr passende Beispiele; selbst die Todesarten der Apostel und die bekannten alten zehn Verfolgungen sind aufgezählt! als Beispiele grausamen Verfahrens gegen die Kirche, denen andere, die sich auf den Staat beziehen, folgen. — Wie bei den andern Geboten sind als Gegenbilder die darauf bezüglichen Tugenden hingestellt, welche alle in der φιλανθρωπία zusammengefaßt werden, deren Töchter die Freundschaft, der Friede, die Eintracht seyen (Kap. 20—22.); darauf necessario locis de amicitia, concordia et pace additur admonitio de reconciliatione, qua fit amoris, quem offensio aut iniuria aut ira aut suspicio aut simile quid dissolvit, redintegratio (Kap. 23. S. 315. b.).

Ziemlich lose hängen damit die folgenden Kapitel zusammen, welche handeln de fortitudine (Kap. 24.), de morte und de meditatione mortis et collatione consolationum philosophicarum et Christianarum contra metum et terrorem mortis (Kap. 25. 26.), worauf die Fragen verhandelt werden: an longa vita sit expetenda et an mors optanda sit (Kap. 27.). Ganz fremdartig treten aber hier Betrachtungen de luctu funebri, de sepultura et sepulchris

dazwischen (Kap. 28, 29.), worauf gar eine lange Leichen- oder vielmehr Gedächtnißrede auf die Königin Sophie von Dänemark folgt (Kap. 30.) und dann de miseriis vitae humanae gehandelt wird (Kap. 31.). Eher gehört das Kap. 32. de lenitate, mansuetudine et ἐπιεικεία und das de misericordia hierher (Kap. 33.). Ganz in die oben betrachtete Reihe lenkt der Verf. aber wieder ein, wenn er das Kapitel de sobrietate et contrariis vitiis, crapula et ebrietate (Kap. 34.), so beginnt: plures occidit crapula quam gladius. Das vorletzte (Kap. 35.) de medicina et medicis hält sich in verwandtem Gebiete, das letzte de aliis virtutibus et peccatis seu vitiis quinti praecepti bemerkt in acht Reihen, daß es noch andere virtutes et officia dilectionis, quibus aliorum vel propria vita, valetudo, sanitas defenditur et custoditur, so wie entgegenstehende Sünden gebe. Damit schließt das 4. Buch und der erste Band.

Auch darüber einige Bemerkungen: In dem Abschnitt von der Tapferkeit erscheint die Weise Eitzen's recht anschaulich; er beginnt damit, die stoische Definition zu geben, daß sie sey virtus pugnans pro aequitate, dann theilt er die des Aristoteles mit, wonach sie die Tugend sey, quae mediocritatem efficit secundum rectam rationem, inter pavorem et audaciam, interque moestitiam et laetitiam exsultantem in rebus secundis; endlich gibt er noch die der Schulen: Fortitudo est virtus, quae propugnat iustitiam et non facit contra iustitiam aut honestatem metu periculi aut spe commodi. Er entscheidet sich für keine derselben. Warum? Er will offenbar, der Leser solle sich das Wahre aus ihnen allen herausnehmen und so ein allgemeines Gedankenbild gewinnen, aus welchem dann weiter argumentirt und das durch Anführung fremder Stellen und Meinungen immer mehr ausgemalt wird, so daß es dem Verf. fertig erscheint, wenn er es braucht. So läßt er hier Cicero die fortitudo privata et publica beschreiben, unterscheidet

letztere wieder in togata und bellica, welche ihm die heilige Schrift und Aristoteles näher bestimmen müssen. Auch wird fortitudo von ferocia und audacia unterschieden, wobei Augustin's Wort gebraucht ist: Qui vera virtute fortis est, nec temere audet, nec inconsulte timet. Mitten in diese Bestimmungen hinein stellt der Verf. nun eine eigene, die wenig scharf ist, aber doch das Richtige trifft: Quum haec virtus regitur a Spiritu sancto, ut in vera fide et spe confessio Dei, pietas ad Deum et bona conscientia anteferatur omnibus aliis rebus, quae sunt carae, etiam ipsi vitae, ita ut omnia illa libentius amittantur, quam ut pietas ad Deum et bona conscientia violetur, tunc haec virtus est et dicitur fortitudo, constantia et patientia Christiana (p. 323.).

Im Kapitel vom Tode unterscheidet der Verf. den zeitlichen und ewigen Tod, über welche beiden er sich recht beredt ausspricht, worauf er dann sogar die freilich wenig hieher gehörigen Argumente der alten Philosophen für die Unsterblichkeit der Seele zusammenstellt (S. 332. b. ff.), noch dazu in sehr unvollkommener Form. Besser geräth ihm die Darstellung der christlichen Trostgründe gegen den Tod, welche er denselben entgegensetzt (S. 349 ff.). Fundamentum omnis consolationis Evangelicae contra mortem est obedientia, satisfactio, redemptio, mors et resurrectio I. Chr. domini nostri, ist hier der Hauptinhalt.

Für die Leiden der Menschheit habe der delphische Apoll keinen andern Grund gefunden, als daß Zeus zwei Fässer habe, das eine mit Gutem, das andere mit Uebeln gefüllt, woraus er den Menschen zutheile. Dagegen wüßten wir Christen besser, weßhalb der Mensch, Gottes edelstes Geschöpf, so viel mehr leiden müsse, als die übrigen lebenden Wesen. Nisi peccatores facti essent homines, in Paradiso beatitudinis mansissent: propter peccatum autem ex Paradiso exclusi et in hanc vallem miseriarum coniecti sumus. Accedunt deinde in tali vitiosa natura aliae cau-

sae, multiplices errores in mentibus et in voluntatibus multa horrenda scelera, quae attrahunt singulares poenas, et Diabolus impellit homines odio Dei ad omnis generis flagitia et auget calamitates variis modis (p. 380. b.). Dann wird noch untersucht, warum insbesondere die Kirche härter gedrückt werde, als der übrige Theil des Menschengeschlechts, wofür acht Ursachen angegeben sind: 1) Hier soll die Sünde und Gottes Zorn besonders offenbar werden; 2) der Haß des Teufels; 3) die Uebung durchs Kreuz; 4) weil viele Thatsünden auch in der Kirche vorkommen, quae punit Deus propter suam iustitiam et propter exemplum, ut multos ad poenitentiam revocet; 5) damit diese Leiden der Frommen ein Zeugniß vom künftigen Gericht und der Seligkeit ablegen; 6) damit die Aufrichtigkeit ihres Glaubens erhelle; 7) damit sie Christo ähnlich werden im Tragen seines Kreuzes; 8) damit die göttliche Errettung aus Leiden für seine Gegenwart in der Kirche Zeugniß ablege. Aliquae calamitates sunt τιμωρίαι, aliquae δοκιμάσιαι — — quaedam μαρτύρια; solius vero Christi passio et obedientia est λύτρον pro peccatis nostris (p. 382.). Dann werden gegen diese Leiden acht philosophische und zehn christliche Arten von Tröstungen aufgestellt, die einzeln aufzuführen, zu viel Raum wegnehmen würde. Doch schien es angemessen, so weit eine Uebersicht über diesen Abschnitt zu geben, welcher für des Verf. Behandlungsweise sehr charakteristisch ist.

Der zweite, dem hamburger Senat durch eine Zueignungsschrift vom 22. Juli 1571 gewidmete Theil begreift die fünf letzten Bücher dieser Ethik. Das fünfte Buch (S. 394—454.) behandelt das sechste Gebot und zwar wieder zuerst dessen Summa (Kap. 1.), darauf die Keuschheit (Kap. 2.), und zwar zunächst die jungfräuliche (das ehelose Leben, Kap. 3., den Mönchsstand, Kap. 4.), dann die eheliche (Kap. 5.). Insbesondere ist hier von den Ursachen der Ehe (Kap. 6.) und den Personen, welche sie mit Beziehung auf Verwandtschaft

und andere Gründe gesetzlich eingehen können (Kap. 7—10.), gesprochen, wobei viele kirchenrechtliche Bestimmungen vorkommen, von der dazu nöthigen Einwilligung der Eltern oder Vormünder (Kap. 11—15.), von den Bedingungen (Kap. 16.) und der Vollziehung der Ehe (Kap. 17.). Die Ehescheidungen (Kap. 18.), das Verfahren dabei (Kap. 19.) und die Frage, ob der unschuldige Theil frei sey, wieder zu heirathen (Kap. 20.), die Polygamie (Kap. 21.), die gemischte Ehe (Kap. 22.), die zweite Ehe (de castitate viduali, Kap. 23.) werden in ganz casuistischer Weise, doch nur kurz, besprochen. Den Schluß machen die wieder mehr ethischen Abschnitte de verecundia seu pudore (Kap. 24.), de peccatis contra sextum praeceptum (Kap. 25.) und der polemische de coniugio sacerdotum (Kap. 26.).

Die castitas wird definirt als virtus servans puritatem seu munditiam animi et corporis, incontaminatam libidinibus; sie heiße auch pudicitia, weil in ihr praecipue p u d o r conspicitur. Sie sey triplex, utpote vitae caelibis, coniugalis et vidualis, was beachtet werden müsse, ne decipiamur diabolicis clamoribus Pontificum etc., qui, quum tetris libidinibus polluant totam terram, tamen impudenter clamant coniugalem vitam esse impuritatem, tantum caelibatum seu vitam virginalem esse castitatem (p. 395.). Später wird gesagt (S. 436. b.): Castitatis et omnis modestiae custos est in disciplina ethica verecundia seu pudor; estque virtus cavens, ne lascivis, obscoenis, impudicis et turpibus sermonibus, moribus, gestibus bona conscientia ad Deum et bona fama apud homines laedatur, et ne casti ac teneri animi vel visione, vel auditione turpitudinis offendantur. Vom ehelosen Leben wird sehr gemäßigt gesagt, daß es zwar Gott zu dienen sehr geeignet seyn, aber sine singulari dono Dei nicht keusch durchgeführt werden könne; da nun kein göttliches Gesetz es gebiete, so müsse hier volle Freiheit bleiben und kein Gelübde dagegen könne gültig seyn (S. 400.).

In den Begriff der Ehe ist so ziemlich Alles mit aufgenommen, was der Verf. mit Beziehung auf dieselbe dann entwickelt, wenn es heißt (S. 403.): Vocamus coniugium legitimam et perpetuam unius viri et unius foeminae coniunctionem divinitus institutam generationis causa, et ordinatam ad vitandas libidines, ut in ea societate coniuges Deo conditori morem gerant, obtemperent eius ordinationi, vitent, ne polluantur contra eam ordinationem, complectantur se mutuo et vero amore, procreent et educent liberos eisque tradant veram Dei notitiam, ut agnitio Dei propagetur et conservetur, et ut societati humanae relinquant successores bonos, qui sunt futuri utiles. Der Verf. preist dieselbe auf mehrfache Weise. So sagt er (S. 405.): Mirifice auget coniugii honestatem, quod filius Dei Iesus Christus una cum sancta matre Maria virgine et discipulis ad nuptias in Cana Galilaeae accessit easque primo miraculo, nimirum conversione aquae in vinum, honoravit, et quod a filio Dei ac Sp. sancto in descriptione coniunctionis sanctissimae, quae est inter Christum et Ecclesiam, allegatur imago sancti coniugii. Christus appellatur sponsus Ecclesiae, Ecclesia sponsa Christi vocatur. Daher soll die Ehe als eine Gabe Gottes von ihm erbetet und mit Frömmigkeit geführt werden, invocatione cum pietate coniuncta (p. 406.). Dann werden die daraus hervorgehenden Pflichten dargelegt und die Ursachen derselben besprochen. Hier ist besonders hervorgehoben, wie Gott die Fortpflanzung des Menschengeschlechts wollte, damit die Kirche fortdauere, cui promisit et donavit unigenitum filium redemptorem (p. 410.).

Der Verf. findet die Copulation bei der Eingehung der Ehe nothwendig, um so mehr, da Aehnliches selbst die verschiedenen Landessitten zu fordern pflegen: sie sey non tantum de honestate, sondern de substantia, wie die Schulen reden, und de necessitate matrimonii (p. 425. b.), illudque consummare ac perficere.

Bei der Scheidung nach dem Ehebruch scheidet der Mensch nicht, was Gott zusammengefügt; Iudicium enim non facit dissolutionem, sed declarat dissolutionem ante factam esse per personam adulterii ream absolvitque personam innocentem seu pronunciat eam esse liberam (p. 429.).

Das sechste Buch handelt über das siebente Gebot sehr ausführlich (S. 455—548.), alle möglichen Eigenthumsverhältnisse mit hineinziehend. Die Summa (Kap. 1.) beginnt damit: Vitae humanae opus est rerum usu, possessione, communicatione, quae fit per contractus; darin lehre dieß Gebot Gott dienen, ne violetur pietas, caritas, iustitia, bona conscientia. Darin werde der getheilte Besitz als eine göttliche Ordnung vorausgesetzt. Bei dieser Gelegenheit widerlegt der Verf. den bekanntlich auch in der Reformationszeit schon spukenden Communismus. Existimaverunt multi et adhuc existimant proprietates et dominia rerum tyrannide et violentia, non iure constituta esse, propterea quod sicut liberi unius patris idem ius habent in bonis paternis, sic omnes homines aequaliter idem ius habeant in terra, et omnibus rebus, quae sunt super terram, atque eam ob causam communia omnia et proprium nihil esse iure divino. Wie hätte Gott eine willkürliche und tyrannische Ordnung durch sein Gesetz bestätigen können! (S. 455. b.) 1 Tim. 6, 6—10. und 1 Thessal. 4, 6. gäben hier die Richtschnur ab. Ordinat hoc praeceptum iustitiam conservatricem iustorum dominiorum et proprietatum et gubernatricem omnium contractuum inter homines, ne in illis fiat cuiquam iniuria sive per vim, sive per dolum; es verbiete omnia peccata pugnantia cum ordinatione dominiorum et cum iustitia commutativa, quibus scilicet peccatis seu vitiis furtum committitur, vel vi, vel iniuria, vel fraude, vel prodigalitate, vel aliis quibusque modis, quibus furtum committi potest. Nec tantum exteriora facta pro-

hibet, sed etiam interiora vitia, avaritiam, pleonexiam etc. (p. 456.). Dieser Inhalt wird dann weiter auseinander gelegt.

Im Folgenden hält sich der Verf. ganz an Melanchthon, den er hier nur als seinen praeceptor bezeichnet (S. 468.). Zuerst handelt er von der Gerechtigkeit, die er im Unterschied von der theologischen Glaubensgerechtigkeit als die ethische bestimmt (Kap. 2.), welcher dann die iniustitia entgegengesetzt wird (Kap. 3.). Darauf ist der Unterschied zwischen der iustitia commutativa und distributiva dadurch erläutert, daß bei jener eine arithmetische, bei dieser eine geometrische Progression Anwendung leide (Kap. 4.), indem bei letzterer die Vertheilung nach dem Maße der Kräfte und Vermögen stattfinde. Gegen den Satz, daß unter Christen aller eigene Besitz aufhören, Alles gemeinsam seyn müsse, werden neun Gründe, alle nach Melanchthon, angeführt (Kap. 5.), besonders gegen die fanatica deliramenta Anabaptistarum necessario res in commune conferendas esse, da vielmehr das getheilte Eigenthum durch Gottes Weisheit geordnet sey (S. 468.). Bei der nun folgenden Betrachtung der Contracte (Kap. 6.), des Geldes (Kap. 7.), des Unterschiedes zwischen Contracten und Pflichten (Kap. 8.), des Kaufs und Verkaufs, Leihens und Verleihens, des Zinswuchers und des Kaufs mit seinen Bedingungen, der Gemeinschaft der Arbeit und der Bezahlung, der Schenkungen, des Tausches und Vermiethens u. s. w. (Kap. 9—17.), des anvertrauten Gutes (Kap. 18.), der Verjährung und des Ersatzes (Kap. 19. 20.) geräth der Verf. wieder in viele juristische und antiquarische Bestimmungen, die hier nicht näher betrachtet zu werden brauchen. Es fehlt in diesen Abschnitten nicht an bald geschichtlichen, bald aus der Erfahrung des Lebens genommenen Beispielen. So wird für die restitutio durch folgenden Fall Besonnenheit empfohlen: Ein redlicher Mann erinnert sich, daß er einem verstorbenen Compagnon ein Unrecht zugefügt, wofür er seinen Erben durch den Geist-

lichen, dem er die dazu nöthige Summe unter dem Beichtsiegel übergibt, ohne Nennung seines Namens Ersatz leisten will; die Erben wollen den Namen durchaus wissen, um eine Klage anzustellen, da sie vermuthen, daß ihnen mehr zukomme. Die Behörde des Geistlichen erklärt, er sey diesen zu nennen nicht schuldig und könne das Geld, wenn die Erben es nicht annehmen wollten, den Armen geben; nun beruhigen sich die Erben. Der Verf. setzt hinzu: hoc exemplum recito, ut intelligat Lector in talibus casibus prudentia opus esse, ne restituens propter pium opus adducatur iniuste in extremam perniciem (p. 489. b.).

Hierauf wird vom eigentlichen Diebstahl (Kap. 21.), dann vom Geiz (Kap. 22 — 24.) gesprochen, wobei viele, meist bekannte schöne Stellen und Beispiele angeführt sind. Aber auch die Sorglosigkeit derer wird getadelt, die sich um die äußern Güter gar nicht kümmern: es gebe eine doppelte Sorge, die des Mißtrauens und die des Berufs; nur erstere sey verboten, letztere nothwendig. Diffidentiae cura est trepidatio et cruciatus cordis desperantis de Dei auxilio et omnem fiduciam collocantis in propria industria et sollertia acquirendi opes, dagegen Vocationis cura est sollicita diligentia, industria et sedulitas divinitus ordinata et praecepta faciendi labores suae vocationis et officii in timore et fiducia Dei (p. 500. b.). Darauf wird im Allgemeinen Arbeit und Muße betrachtet (Kap. 26.) und dann geht die Betrachtung auf die verschiedenen menschlichen Verhältnisse über: das Landleben und seine Arbeiten, welche der Verf. besonders preist (Kap. 27. 28.), die Künste und insbesondere die freien (scholasticae) und die mechanischen (Kap. 29. 30.), den Handel (Kap. 31.), wobei die einseitige Ueberschätzung Eines Standes oder gewisser Stände sehr glücklich vermieden ist (opificium aureum fundum habet, p. 510.; Bekämpfung von Cicero's Behauptung, der Kleinhandel sey nicht honesta, sondern sordida mercatura — es komme nur darauf an, wie er betrieben werde); die glück-

liche Mitte, die Gefahren des Reichthums und der Armuth, welche beide dann in ihren Arten und ihrer sittlichen Stellung ins Auge gefaßt werden, die Sparsamkeit und Verschwendung (Kap. 32—45.). Zuletzt wird noch von freien Gaben, auch der Feinde, Gastlichkeit (Kap. 46—48.), Dankbarkeit und Undankbarkeit (Kap. 49.), Schulden (Kap. 50. 51.) und kurz von andern Sünden gegen das siebente Gebot gehandelt (Kap. 52.).

Das siebente Buch (S. 548. b. — 663.) geht weit über den Umfang des achten Gebots, welches es abhandelt, hinaus: die Wahrheit im weitesten Umfange ist sein Gegenstand, wie die Summa (Kap. 1.) es gleich ankündigt: praecipit veritatem et candorem in omni vita, in doctrina, in iudiciis, in contractibus, pactis, testimoniis, sermonibus, actionibus und verbiete das Gegentheil, wodurch der Eintracht, Einheit und Ruhe der Kirche und der Staaten und dem Wohl, dem Leben, der Ehre, dem Ruf und den Gütern der Menschen geschadet wird. Die Wahrheit wird dann (objectiv) definirt als ipsa consensio notitiae, doctrinae aut sermonis cum rebus und (subjectiv) als die Tugend, quae inclinat voluntatem hominis, ut veras doctrinas etc. amet et amplectatur etc. (p. 549. b.); auch kurz consonantia agnitionis et sermonis cum rebus ipsis (p. 598. b.).

Ein langer wenig hierher gehörender Excurs (Kap. 4—7.) betrachtet die heilige Schrift und zwar zunächst ihren Namen, dann die Gründe ihrer Sicherheit, den Unterschied der biblischen und philosophischen Lehre, endlich die Bibelauslegung; der ethische Gesichtspunct tritt dabei durchaus nicht weiter hervor, außer in dem Kapitel de discrimine scripturae seu doctrinae biblicae et Philosophiae, wo doch in einigen Puncten auf das Ethische besondere Rücksicht genommen ist. Als erster Unterschied wird hier aufgestellt (S. 564. b. f.), daß die Philosophie sey sapientia, cognitio et doctrina rationis humanae, exstructa ex reliquiis principiorum na-

turalium et legis naturae, et ex accurata consideratione et inquisitione opificii mundani, et creaturarum ac earum virium, motuum, actionum, conservationis et gubernationis, nec non exemplorum, quae in experientia et vita occurrunt et accidunt. Sed doctrina sacrae scr. est Sapientia revelata divinitus speciali modo per unigenitum filium Dei et per Spiritum sanctum. Ein zweiter Unterschied sey der in der Lehre selbst: Philosophia Evangelii doctrinam et promissionis mysterium prorsus ignorat, et quamvis Philosophia est aliqua pars doctrinae legis, tamen in praecipuis partibus errat multipliciter, et in illis partibus, in quibus est aliqua consonantia cum scriptura, est mutila et imperfecta. Nicht der Vater unsers Herrn Jesu Christi mit dem eingeborenen, Fleisch gewordenen Sohne, der gelitten und auferstanden, und mit dem heil. Geiste Ein wahrer Gott, sondern der „unbekannte Gott" auf dem Altar in Athen werde gelehrt (S. 565.), womit sich nothwendig zahlreiche weitere Irrthümer verknüpften. In Beziehung auf das Ethische aber wird hinzugefügt, daß zwar ipsa vera Philosophia moralis aliqua pars legis divinae, quatenus ea natura nota est, aber doch sehr unvollkommen sey, indem sie nur Aeußerliches vorschreibe und namentlich die eigenthümlichen Gebote der ersten Tafel und insbesondere des ersten Gebots nicht kenne, die in omnibus aliis virtutibus et actionibus praelucere debent, wie die Liebe Gottes von ganzem Herzen und die Früchte des heiligen Geistes, indem sie nicht wisse, daß, was nicht aus dem Glauben stamme, Sünde sey (S. 566.). Quare in doctrina de causa efficiente, formali et finali virtutum omittit Philosophia id quod est praecipuum. Et sicut non intelligunt Philosophi legem Dei requirere integritatem humanae naturae, quemadmodum primum creata est, seu conformitatem perfectam cum voluntate Dei in omnibus actionibus, iuxta interiores et exteriores potentias, vires, sensus, membra: ita neque intelligunt lege Dei

damnari non tantum externa delicta actionum et contumaciam vitiosorum affectuum, sed etiam pravitatem, deformitatem, corruptionem, malitiam, haerentem in ipsa natura ab Adam propagata, et nascentem nobiscum, una cum omnibus fructibus malae conscientiae in omnibus viribus, potentiis, sensibus, actionibus. Dazu kämen dann noch andere Irrthümer (S. 467.), welches näher ausgeführt wird. In der zweiten Ausgabe ist hinzugefügt, daß Plato, der größte Philosoph, diesen Mangel der Philosophie selbst eingestehe.

An diesen längeren Abschnitt schließt sich ganz natürlich eine Diatribe contra Pyrrhoniorum et Academicorum errorem, quod nihil sit in rerum natura et in artibus certum et verum (Kap. 8.), und dann eine ausführlichere Betrachtung der Gründe der Gewißheit in derselben (Kap. 9.); den drei von den Stoikern angeführten Kriterien der Erkenntniß, der allgemeinen Erfahrung, den angebornen Principien (κοιναὶ ἔννοιαι) und der Consequenz, fügt der Verf. als ein viertes und wichtigstes das Zeugniß der heiligen Schrift bei (S. 574.) a). In ethica doctrina Lex Dei certissima est veritatis regula; itaque in ethicis disputationibus illud sine omni dubio verum et certum est et est amplectendum, quod cum Decalogo aut sententia aliqua scripturae congruit. Daher thäten die Juristen auch Recht, wenn sie sich immer zuerst auf Zeugnisse der heiligen Schrift beriefen, nach Josua 1, 7—9.

Wie der Verf. sich dann in die allgemeine philosophische Betrachtung der Wahrheit und ihrer Mittheilung vertieft, zeigen die folgenden Kapitel de differentiis principiorum (10.), über die Redekünste, Grammatik, Dialektik, Rhetorik (11—13.), Musik (14.), Arithmetik, Geometrie und

---

a) Diese wird aber bei dieser Gelegenheit sehr unglücklich als Beweis für den Satz gebraucht, daß die Erde fest stehe, die Sonne sich bewege.

Astronomie (15.), die physischen Wissenschaften, wozu auch die Arzneikunst gehöre (16.) a), worauf der Verf. dann zuletzt auf die Philosophia moralis seu ethica und die Jurisprudenz kommt, welche ein Theil der Ethik sey (17.). — Der Verf. unterscheidet hier zunächst die Erkenntnißprincipien (pr. speculabilia) von den praktischen, quae regunt hominum mores (p. 577. b.). Die Moralphilosophie entlehne von der physischen den Satz: natura hominis condita est ad certum finem, als eine Hypothese, i. e. firma propositio aliunde assumpta, ut sit inchoatio doctrinae moralis (p. 578.), welche dadurch eben so sicher werde als die Principien der Mathematik und die daraus abgeleiteten Beweise. Das sey festzuhalten gegen die Meinung der Cyniker, nihil esse in natura iustum, sed tantum opinione. — Deutlichkeit ferner, Unzweideutigkeit und klares Verständniß der Rede seyen durchs achte Gebot gefordert. Griechisch und Hebräisch solle man um des Bibelverständnisses wegen lernen, Dialektik — zu unterscheiden von Sophistik — um sich vor Irrthum schützen, Rhetorik, um die Wahrheit entsprechend mittheilen zu können. — Die Musik preist der Verf. mit eigenen und fremden Worten sehr. Hier wäre eine gute Gelegenheit gewesen, durch nähere wissenschaftliche Bestimmungen über die Ethik die Mängel des ersten Buches in dieser Hinsicht zu ergänzen; allein über ihren Begriff wird nur Weniges und Ungenügendes gesagt, dagegen nach Melanchthon ein dreizehnfacher Nutzen derselben hingestellt. Demselben Gewährsmann folgt der Verf. auch in der Entscheidung der Frage, ob man nach geschriebenem Rechte oder nach Billigkeit zu urtheilen habe (Kap. 18.). Für die Nothwendigkeit geschriebener Gesetze überhaupt wird mit dem Satze entschieden: Lex mens est sine cupidita-

a) Er wünscht (S. 580.) eine Synode der Aerzte, freilich zunächst, damit eine Uebereinkunft über eine gleiche Nomenklatur getroffen werde und so die Medicin mehr Sicherheit bekomme.

tibus; wo es aber bestehe, müsse in der Regel darnach verfahren werden, Milderung könne nur da eintreten, wo die Umstände eine strenge Anwendung des Gesetzes ungerecht erscheinen ließen. Die Verschiedenheit der Gesetze könne keine Unsicherheit hervorbringen, da Gottes Gebot in Natur und Offenbarung überall höchste Richtschnur bleibe (Kap. 19.). — In den Kapiteln de recto usu linguae (20.), sententiae de veritate (21.), de Sapientia et Prudentia (22.) werden fast nur Stellen der heiligen Schrift und classischer Autoren zusammengestellt; tiefer gehen auch die folgenden über die Treue (de fide ethica, c. 23.), die Lauterkeit (Kap. 24.), die Beständigkeit (Kap. 25.), die Gelehrigkeit (Kap. 26.) und die Verschwiegenheit (Kap. 27.) nicht ein. Die Lüge, als directer zu diesem Gebote gehörig, wird wieder ausführlicher betrachtet, ihrem Begriff wie ihren Arten nach (Kap. 28—30.). Sie ist die Gattung der demselben entgegenstehenden Sünden, als deren Arten aufgezählt werden: 1) Irrthum in der Lehre von Gott und der Religion (Kap. 31. de haereticis), 2) in den Wissenschaften, pugnans cum manifestis principiis et demonstrationibus (Kap. 32. 33.), 3) falsa iudicia (Kap. 34—43. de calumnia, wobei Lucian's Rede darüber ganz mitgetheilt wird; de criminationibus et obtrectationibus; de falsis testibus u. s. f.; de diffamatione, de suspicionibus). Der Verf. verwirft nur diejenigen Unwahrheiten als mendacia, quae fiunt cum iniusta voluntate nocendi, ut quum alii falso accusantur aut decipiuntur. Dagegen die figura oder ironia ist erlaubt, quum videlicet propter honestam et iustam causam aliquid occultatur aut etiam figurate aliud dicitur, aut ostenditur (p. 612.). Auch solche Unwahrheiten nimmt der Verf. in Schutz, wodurch ein Unrecht oder Schaden abgewehrt wird, wie die der Rahab, der Michal u. s. w.; doch kommt er hier nicht zu klaren Bestimmungen. Unter den Sophisten werden nach der Weise der Reformationszeit besonders die

Scholastiker hervorgehoben und die ehrwürdigen Väter Luther und Melanchthon wegen ihrer Bekämpfung derselben erhoben (S. 622.); zugleich wird aber über die neuen Scholastiker geklagt, qui iterum student praecipuos doctrinae articulos, qui Dei beneficio sunt luce meridiana clariores, conquisitis et malitiose excogitatis cavillationibus rursus tenebris involvere.

Daß auch der Argwohn eine Sünde gegen dieß Gebot sey, wird nur durch seine Definition erwiesen: est suspicio species temerarii iudicii, quia est incerta cogitatio seu persuasio de proximo corrumpens iudicii rectitudinem et gignens in corde abalienationem, dissidentiam, simultates, odium et similes affectus malos contra proximum (p. 645.).

Darauf wird noch über die maledicentia (Kap. 43.) und die Frage gesprochen, ob Christi Verbot zu richten nicht verbiete, öffentliche Laster öffentlich zu rügen, was verneint wird (Kap. 44.) — beides sehr kurz und ungenügend. Ausführlicher wird die Schmeichelei (Kap. 45.), dann kurz die Prahlerei (Kap. 46.) behandelt, während andere Sünden gegen dieß Gebot nur genannt sind (Kap. 47.). Angehängt ist Luther's schöne Erklärung dieses Gebots aus seinem großen Katechismus in deutscher Sprache (Kap. 48.).

Viel kürzer handelt das achte Buch (S. 664—672.), dem freilich durch die vorigen Manches vorweg genommen ist, vom 9. und 10. Gebot, welche verbunden werden. Die Summa derselben wird so eingeleitet, als seyen sie hinzugefügt, ut interpretentur legem et discernant legem Dei a legibus humanis; letztere nämlich verböten und straften nur das Aeußerliche, die affectus et cogitationes internas seu occultas nicht. Dagegen gingen umgekehrt die göttlichen Gebote auf die bösen Affecte und ihren Grund, jene Krankheit der Natur, welche man die Erbsünde nenne. Darauf wird die concupiscentia näher erklärt (Kap. 2.), als welche in der theologischen Sprache

nicht nur affectum aut actum concupiscendi, sondern auch ipsum morbum naturae bezeichne, qui vocatur peccatum originis. Die Frage, ob wir erst durchs Gesetz die Begierde in uns erkennen (Kap. 3.), wird mehr umgangen als beantwortet durch die Bemerkung, daß die frühere Zeit nicht, wie das Christenthum, das Innere angesehen habe. — Nun werden die Begierden und Affecte näher betrachtet und nebenbei wird die stoische Apathie als unberechtigt zurückgewiesen (Kap. 4—7.). Ohne den Fall wären die von Gott gut geschaffenen Triebe und Neigungen nicht ausgeartet, fuissent ordinati congruenter ad legem mentis, immo etiam accensi ab ipso Sp. s., sie wären heilig und ohne Sünde gewesen wie in Christo (S. 668.).

Das neunte Buch bildet den Schluß der Ethik, indem darin verschiedene bis jetzt übergangene Fragen behandelt werden, nach denen es, statt in Kapitel, eingetheilt ist. — Quaestio 1. Cur Aristoteles dicit virtutem esse habitum, quum potius videatur esse actio? 2. Warum sie sey ein habitus προαιρετικός, i. e. electivus. 3. Cur vulgari proverbio dicitur: in medio consistit virtus? Sie entfernt sich nach verschiedenen Seiten von entgegengesetzten Fehlern, nicht als wäre sie aus ihnen zusammengesetzt. Ita Medium in hac significatione sui cuiusdam generis est seu suae naturae, videlicet conveniens ad leges Dei vel secundum Philosophos ad rectam rationem (p. 675.). Die Tugend bestehe aber auch in einer gewissen Mediocritas theils im Verhältniß zu den Umständen, theils im Verhältniß zur eigenen Natur. 4. Cur dicatur virtutem propter se expetendam esse. 5. Cur dicit Cicero, quod virtus nihil aliud est, quam in se perfecta et ad summum perducta natura? Es wird bloß gelobt, daß er so geurtheilt, obgleich ihm die Schöpfung des Menschen nach Gottes Ebenbilde unbekannt war. 6. Cur Poetae fingunt virtutes esse Deas? Antwort: ex sententia, quod nulla sit excellens virtus sine afflato divino. 7. Wie könne darnach disciplina et

assuefactio unter die causas virtutum gerechnet werden. Antwort: Aehnlich wie der Theolog, wenn er die Tugenden Früchte des heiligen Geistes nenne, die Mittelursachen nicht aufgehoben wissen wolle, durch welche der heilige Geist wirke. Es entstehe durch den afflatus divinus aus der gemeinen die heroische Tugend. 8. Quid interest inter virtutem et iustitiam universalem? Ersteres ist sie als Beschaffenheit in uns, letzteres mit Rücksicht auf Andere und die der Gemeinschaft gebührende Pflicht. Deßhalb begreift die Gerechtigkeit auch alle Tugenden in sich. 9. Unde Monachi acceperunt distinctionem inter vitam contemplativam et activam? Aus Aristoteles, aber ohne volle Berechtigung. 10. An bruta habeant virtutes. Nur Schattenbilder derselben, wodurch sie uns nach Gottes Willen als Spiegel dienen, — welches lebendig und ansprechend ausgeführt ist. — Zum Schluß ist Plutarch's ergötzlicher Dialog Gryllus, worin gezeigt wird, daß die Thiere der Vernunft angemessener leben als die meisten Menschen, natürlich in lateinischer Uebersetzung, ganz mitgetheilt (S. 681—691.).

Dem Ganzen ist in der ersten Ausgabe eine Umschreibung des Dekalogs, des apostolischen Symbolums und des Vaterunsers, wie eine Betrachtung des triplex usus legis, in Distichen beigefügt und mit folgendem geschlossen:

Iustitiam regnumque Dei vos quaerite primum,
Adiiciet vobis caetera cuncta Deus.

In der schleswiger Ausgabe ist eine benedictio mensae, eine pia meditatio de morte und oratio pro pace beigefügt (S. 730—733.). Hier geht aber diesen Stücken noch vorher ein Catechismi Examen (p. 692—732.) und folgt noch ein Index und ein sehr unvollständiges Druckfehlerverzeichniß, welche in der ersten Ausgabe fehlen.

Ob dieß Werk, wie es hier im Abriß vorgeführt worden, in seiner Art das einzige sey, wage ich nicht zu entscheiden, da mir manche andere Werke aus derselben Zeit

nicht zugänglich sind, welche leicht einen ähnlichen Charakter an sich tragen könnten. Namentlich scheint auf der greifswaldischen Universität die Ethik, freilich wohl zunächst die philosophische, aber gewiß nicht ohne viele theologische Bestandtheile, wenn gleich zunächst im juristischen Interesse, eifrig getrieben worden zu seyn. So finde ich von Johann Trygophorus drei moralische Werke: Concertationes ethicae (Gryphisw. 1606. 8.), Exercitationes ethicae (1616), Synopsis et Nucleus Ethices ex decimo libro Aristotelis (1620), ferner von Joh. Volkmarius Disputationes ethicae XX. (ibid. 1611. 4.), ähnliche Schriften von Laurentius u. A. Noch verdient aber hier des wittenbergischen Professors Jakob Martini Synopsis Ethicae ll. II. hervorgehoben zu werden (Witteb. 1626. 8.), worin mit Einsicht nach Aristoteles pura et methodica Ethica de summo bono und de virtute gehandelt wird. Sie beginnt mit einer Betrachtung der Definition und Eintheilung zuerst der Philosophie überhaupt, dann der praktischen insbesondere, darauf der Ethik, der Glückseligkeitslehre und des höchsten Gutes, welches dann vielseitig in analytischer Weise (S. 13 f.) abgehandelt wird, so wie im zweiten Buche ähnlich die Tugendlehre. Hier ist vom biblischen und kirchlichen Element so gut als nichts anzutreffen.

Vergleichen wir schließlich Eitzen's Buch mit Danäus sechs Jahre später erschienener Ethik, so ist freilich ein sehr großer Fortschritt nicht zu verkennen, die Weise der Auffassung und Behandlung hat aber doch viel Verwandtes. So ist hier nicht mit einer speciellen ethischen Frage der Anfang gemacht, wie bei Eitzen, vielmehr beginnt das erste Buch sogleich mit der Frage, was die Ethik und woher sie zu schöpfen sey. Dieß wird beantwortet durch Zurückgehen auf die antike Eintheilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik, ohne daß jedoch näher auf deren Verhältniß eingegangen würde; es wird nur gesagt, obgleich auch die beiden andern dem Christen von Bedeutung seyen, ta-

men haec, quae sancte mores nostros informat, ars et cognitio magis est quodammodo propria peculiarisve hominum christianam veramque Dei religionem profitentium, quod hi suae vocationis voluntatisque Dei finem sciunt esse vitae sanctificationem atque puritatem. Die Hauptquelle sey aber die heilige Schrift, indem sich Gott, die übrigen Künste und Wissenschaften freigebig auch den Philosophen hingebend, diese gleichsam vorbehalten zu haben scheine, per quam bonorum et malorum fines, iusti et iniusti discrimen, honesti et inhonesti ratio, sanctitatis et turpitudinis vera definitio et via nobis praescriberetur [a]). Definirt wird die christliche Ethik, die hier gesucht werde, als tum internae, tum externae nostrae sanctitatis, i. e. totius vitae nostrae reformationis, qualis esse debet, plena perfectaque institutio et doctrina. Darauf wird (Kap. 2.) der Unterschied derselben von der philosophischen Ethik und von der bürgerlichen Gesetzgebung festgestellt und dann zur Methode und Eintheilung fortgeschritten (Kap. 3.); letztere wird zur weiteren Ableitung dahin bestimmt: 1) solle de humanarum actionum Principiis et causis, 2) de humanarum actionum regendarum et recte instituendarum norma et praeceptis, 3) de variis virtutum, quae sunt actionum nostrarum recte instituendarum norma, nominibus, itemque varia vitiorum appellatione et natura gehandelt werden. Darin liegt ein schöner Anlauf zu einer wissenschaftlichen Behandlung, welche zum Theil auch in der Durchführung sichtbar wird, die freilich aber oft etwas Abgerissenes hat, wie Danäus in der Vorrede auch selbst sagt, daß er nur Fragmente einer größeren, ins Kurze zusammengezogenen Arbeit gegeben habe. Das erste Buch behandelt die allgemeinen ethischen Fragen so ziemlich in der Weise der alten Moralisten, indem die Betrachtung bis zur Aufstellung eines Tugendsystems fort-

a) Eth. Christ. Genev. 1614. 8. I, 1.

geht (vergl. bes. f. 105., wo eine Tugendtabelle). — Im zweiten Buche handelt Danäus von der göttlichen Norm der menschlichen Handlungen, welche unbedingt seyn solle, geht aber dann bald zum Dekalogus und dessen Summe (am Ende II, 18—20.) über, worauf dann in dasselbe Fahrwasser eingelenkt wird, das wir in Paul von Eitzen's Darstellung kennen gelernt haben. Nachdem nämlich auf einige allgemeine Gebote hingewiesen worden, werden die zehn Gebote einzeln durchgegangen, allerdings in mehr wissenschaftlicher, aber im Ganzen doch in ähnlicher Weise, wobei ungefähr dieselben Fragen, doch meist umsichtiger als von Eitzen, und noch manche andere beantwortet werden. — Die Darlegung der Namen und Begriffe der einzelnen Tugenden im dritten Buche steht gleichfalls in Beziehung zu dem Dekalog, indem sie nach den Geboten der zweiten Tafel geordnet ist. Den Schluß bildet das Gebet an den dreieinigen Gott, ut in his non tanquam in contemplativa et theorica quadam Philosophia sola virtutum cognitione contenti versemur, sed, quum huius scientiae finem esse actionem antea demonstravimus, ea, quae hae virtutes omnes praescribunt, toto animi conatu efficere et toto vitae curriculo praestare obnixe conemur ac studeamus.

Im Ganzen wird man also über diese mit Recht vielgerühmte Bearbeitung der christlichen Ethik urtheilen müssen, daß sie als eine durchgeführte wissenschaftliche Bearbeitung derselben nicht anzusehen sey; sie ist aber auch nicht der Anfang einer eigenthümlich protestantischen Gestaltung dieser Disciplin, sondern beharrt, obgleich dem Inhalte nach protestantisch, doch in der Form bei der bisherigen Behandlungsart, so daß, wer die eigenthümliche Weise der protestantischen Ethik in dieser Zeit kennen lernen will, sich doch noch immer mehr an die Abschnitte darüber in den locis theologicis und Institutionibus theologiae christianae wird halten müssen, als an die von uns betrachteten eignen Werke.

Damit sind wir

II.

auf dem Punct angelangt, wo sich über das Verdienst Georg Calixt's, welches er sich durch Gestaltung der protestantischen Moral zu einer eigenen Wissenschaft erworben hat, ein sicheres Urtheil wird gewinnen lassen. In demselben Jahre, 1634, in welchem Conrad Hornejus, Calixt's College in Helmstädt, eine Philosophia moralis herausgab (ed. 2. Franc. 1653. 8.), erschien zuerst des letzteren Epitomes theologiae moralis P. I. — mit der bekannten digressio de arte nova gegen Barthold Nihuus als Anhang — ein Werk, das unvollendet blieb, obgleich Calixt noch bis 1656 lebte; sein Sohn Ulrich gab nach des Vaters Tode dasselbe etwas verbessert, aber noch in seiner unvollendeten Gestalt heraus. Dennoch hat dieß Buch eine große Wirkung gehabt, theils durch die Art der Bearbeitung, theils dadurch, daß eine abgesonderte Behandlung dieser Wissenschaft in der lutherischen Kirche seitdem begann. Durch Betrachtung beider Puncte wird am besten klar gemacht werden können, was er für die Ausbildung der Sittenlehre gethan hat.

1. Beim Hinblick auf diese Behandlung der Moral springt es gleich in die Augen, daß sie ganz anders beginnt, wie die früheren Werke derselben Art: Sitzen und Danäus machen den Anfang mit philosophisch-ethischen Betrachtungen, denen dann später Erörterungen des Unterschieds der philosophischen und theologischen Ethik folgen. Dagegen führt Calixt in medias res ein, wenn er den ersten Abschnitt de fine theol. mor. mit der Hinweisung eröffnet hominis conversi, fidelis et Christiani proprium esse, ut sancte pieque vivat et actiones suas omnes ad legem et voluntatem divinam conformet (p. 1.); bei wem das nicht der Fall sey, der höre auf, ein gläubiger Christ zu seyn, falle aus der Gnade und verliere den heiligen Geist und dessen übernatürliche Gaben. Dieß und wie der Christ nach

der Erhaltung dieser Gnade durch ein christliches Leben zu streben habe, wird mit vielen biblischen Stellen belegt und dann gesagt: Finis igitur partis eius, quam ex disciplina theologica modo tractamus et moralem vocamus, hic est, ut homo fidelis in fide et statu gratiae perseveret, nec eo per peccata libere et contra conscientiam perpetrata excidat. Indem darauf das Subject der Moraltheologie betrachtet wird, ist nicht der ungläubige oder der erst zu bekehrende, sondern der gläubige und bekehrte Mensch dafür erklärt, quatenus is praeeunte Dei gratia et luce verbi ita regi potest ac debet, ut totus novitati vitae deditus nullo interveniente peccato adversus legem et voluntatem Dei libere commisso retineat fidem et bonam conscientiam, suamque vocationem et electionem firmam reddat (p. 4.); in ihm aber sind zwei entgegengesetzte Factoren wirksam: der Geist und das Fleisch, welche zunächst in Betracht gezogen werden. Die Regierung des letzteren durch den ersteren ist ein Hauptinhalt der Moral (S. 7.). Daran reiht sich die Unterscheidung des peccatum veniale vom peccatum mortale. Hierher gehört auch die Betrachtung der verschiedenen Stände der Christen sowohl in Hinsicht auf den geistlichen, als den irdischen Zweck (S. 11.). Dann werden die Principien der Handlungen des Wiedergebornen als des Mittels zur Erreichung jenes Zwecks betrachtet (S. 4. 13 ff.). Proficiscuntur hi actus secundum speciem suam supernaturales a Dei gratia et Sp. s. in fidelibus habitante tanquam principio, et quidem primario (p. 14.). Nur durch seine eigne Gabe wohne der heilige Geist in uns und zwar dauernd, daher er bewirke habitus supernaturales non modo fidei, sed etiam spei et caritatis, aliarumque forte plurium virtutum proprie theologicarum (ibid.). Actuum itaque supernaturalium in homine renato, tum etiam naturalium, quatenus ad finem supernaturalem referuntur, principium est habitans in

Renato spiritus sanctus et quae ab eo proficiscitur gratia sive habitualis sive actualis (p. 17.). Dann wird das Innere des Menschen näher in Betracht gezogen, nach seinen drei Vermögen, intellectus, voluntas et appetitus, letzterer aber nicht, wie er in den Thieren ist, sed quatenus superiorum facultatum nutu flecti et ratione gubernari potest. Diese werden nun näher durchgegangen. Intellectus proprium est iudicium sive dictamen practicum actiones humanas respiciens — besonders als Gewissen. Etsi enim lex naturae et divina actionum nostrarum omnium norma est, non potest tamen officio suo fungi, nisi cognoscatur et operi faciundo applicetur (p. 18.). Die Lehre vom Gewissen wird ausführlicher auch mit Beziehung auf die Entscheidung in zweifelhaften Fällen entwickelt (bis S. 36.); darauf wird die Willensentscheidung selbst betrachtet, welche aus dem Zusammenwirken der Erkenntniß und des Gewissens mit den verschiedenen inneren Antrieben vermittelst eines Acts der Willkür zu Stande kömmt. Wie eine Erkenntniß wahr ist, wenn sie den Gegenstand erkennt, wie er in sich ist, so actio bona est, si circa obiectum versetur, quemadmodum versari oportet (p. 40.); auch die circumstantiae actionum werden kurz betrachtet.

Der übrige Theil des Werkes handelt de legibus (p. 45—120.) und geht davon aus, daß die Handlungen von den Objecten Güte oder Schlechtigkeit dadurch erhielten, daß die einen der menschlichen, d. i. denkenden und freien, Natur gemäß, die anderen derselben entgegen seyen. Daraus gehe das ewige Gesetz hervor, et gubernandarum rerum omnium ratio sive norma, quae non minus quam creandarum ratio sive idea ab aeterno in mente divina fuit. Die Vorsehung regiere nämlich Alles seinem eigenen Wesen gemäß, ut cuique necessitatem sive obligationem quamdam cuiusque naturae congruam imponat, den vernünftigen Wesen aber ein Gesetz im eigentlichen Sinne,

so daß, wenn sie nicht gehorchen, sie sich in Sünde verwickeln. Damit es aber so Norm seyn könne, bedarf es einer Promulgation des Gesetzes, die jedoch für den Menschen schon dadurch erfolgt ist, daß er eine vernünftige Natur von Gott empfangen hat; nempe Deus ex praescripto aeternae suae legis congenitum aliquod lumen et naturae rationis dictamen nobis indidit et insevit — naturalis lex, radius videlicet et participatio et quasi impressio quaedam aeternae legis. Doch nur potentia, nicht actu, sey es uns eingeboren, wie überhaupt keine Erkenntniß anders, aber doch so, daß es sich leicht entwickle, sobald der Gebrauch der Vernunft beginnt.

Dieß wird nebst seinen Gegensätzen mit Ausführung vieler Beispiele im Einzelnen dargelegt, damit man die Blindheit und Verschlechterung erkenne, die Folge der ersten Sünde sey, und wie die Schlauheit des Satans die sich selbst überlassenen Völker seiner Herrschaft unterworfen (S. 59.). Daher habe Gott, non contentus legem naturae cordi hominum inscripsisse, denuo peculiari promulgatione das Gesetz feierlich hingestellt, das Moralgesetz, im Dekalog bekannt gemacht, von welchem selbst Gott nicht dispensiren könne, da es (nur mit Ausnahme des dritten Gebotes) nur das von Gott selbst promulgirte Naturgesetz sey, welches die Wiedergeborenen auf Antrieb des heiligen Geistes von selbst beobachten, nicht als ein gebietendes Gesetz (S. 63.). Das gesammte übernatürliche Gesetz kömmt zu dem natürlichen hinzu und ist daher positiv; lex enim, quae naturali additur, est positiva (p. 66.). Exigit autem modum observandi non vulgarem aut viribus naturae sibimet ipsi cum solo communi Dei concursu relictae respondentem, sed supernaturalem sive spiritualem. Da nämlich die Kräfte des Menschen vor dem Fall gerade zur Beobachtung des Gesetzes hinreichten, so sey klar, daß sie nach demselben, geschwächt wie sie sind, dazu nicht mehr ausreichen konnten (S. 67.); daher confertur renatis donum et auxi-

lium sancti spiritus, cuius virtute et ope lex moralis eatenus possit servari, ne violatio eius reconciliationem et amicitiam divinam, cuius per fidem compotes facti sunt, dirimat et abrumpat (p. 68.). Die nähere Entwickelung davon gehöre aber nicht sowohl in die Moral, als in die Dogmatik. — Die göttlichen Gesetze betreffen entweder den Glauben oder die Sacramente oder die Sitten (S. 74.), welche drei Stücke das ganze Christenthum begreifen. Das Gesetz des Glaubens ist, so zu sagen, die Seele des Vertrags zwischen Gott und den Menschen zur Begnadigung und Beseligung der letzteren. Die beiden ersten gehören dem positiven, die letzteren dem Naturgesetz an. Doch gibt es auch menschliche positive Gesetze, worüber nicht ganz kurz gehandelt wird (S. 74 ff.), nicht ohne eingeflochtene juristische Bestimmungen, wie auch kirchliche positive Gesetze. Zuletzt werden die politischen Gesetze ziemlich ausführlich betrachtet (S. 98 ff.).

Diese kurze Uebersicht des Inhaltes von Calixt's Moral wird selbst in ihrer Skizzenhaftigkeit deutlich hervortreten lassen, daß sie dem Princip wie der Ausführung nach sich von den früheren Werken derselben Art sehr bestimmt unterscheidet. Als die Norm tritt hier nicht diejenige hervor, die in der Natur des Menschen überhaupt gegeben ist, welche nur als ein untergeordnetes Moment mit in Betracht kömmt, sondern das Gesetz Gottes als Richtschnur der Gesinnungen und Handlungen des wiedergeborenen Christen, welcher letztere, nicht der Mensch an sich, das Subject der christlichen Moral ist. Diese ist daher in entschiedener Abhängigkeit von der christlichen Dogmatik, die Denk- und Handlungsweise des Wiedergeborenen. D i e b i s h e r i g e n A b h a n d l u n g e n d e r E t h i k g a b e n e i g e n t l i c h d i e a l l g e m e i n e p h i l o s o p h i s c h e S i t t e n l e h r e m i t c h r i s t l i c h e n A n w e n d u n g e n, d i e s e g i b t u m g e k e h r t d i e c h r i s t l i c h - e t h i s c h e G e s i n n u n g u n d H a n d l u n g s w e i s e m i t R ü c k w e i s u n g e n a u f d i e p h i l o s o p h i s c h e E t h i k. Bisher

erschien also der Inhalt der christlichen Moral in Abhängigkeit von dieser oder verwebt in die Dogmatik, das Naturrecht, ja selbst die positive Jurisprudenz. Von allen diesen Verwickelungen hat Calixt sie principiell befreit, indem er eigne Grundsätze und einen, wenn auch unvollkommenen und unvollendeten, Versuch der wissenschaftlichen Gestaltung derselben gab. Diesen Ruhm, also den der Lostrennung der christlichen Moral von der Dogmatik, wenn und so weit es einer ist, theilt er also nicht mit Danäus, wie es jetzt in der Geschichte der Moral gewöhnlich behauptet wird, sondern er gebührt ihm ganz allein. Die veränderte Auffassung thut sich auch darin kund, daß überall viel unmittelbarer auf die Bibel zurückgegangen, diese viel mehr als Beweis gebraucht wird.

2. Die Richtigkeit dieser Behauptung erweist sich auch aus der Geschichte. Die vorher charakterisirten Bearbeitungen der christlichen Moral in der Verbindung mit der philosophischen haben ein Entstehen von wissenschaftlichen Behandlungen der christlichen Moral nicht zur Folge gehabt; erst von Calixt an und mit bestimmtem Anschluß an ihn tritt in der lutherischen Kirche eine Reihe von eignen Behandlungen der christlichen Moral und die Meinung hervor, daß dieselbe eine eigene Wissenschaft sey, welche seitdem in beiden Kirchen herrschend geblieben ist. Johann Konrad Dürr in Altdorf war es zunächst, der Calixt's Werk zu Ende führte, in seinem Enchiridion (1662), später (seit 1675) Compendium Theologiae moralis, indem er die Pflichtenlehre beifügte und durch Entscheidung von Collisionsfällen den Weg zu einer Anwendung aufs Leben zeigte, — ein Stoff, welchem bald Justus Friedrich Schomer in Rostock, auf Hugo Grotius und Puffendorf fortbauend, eine wissenschaftlichere Gestalt gab (1690) und den besonders Franz Buddeus in Jena durch Benutzung der wolfischen Philosophie mit mehr Klarheit und Geschmack behandelte. Es würde zu weit führen, hier die große Anzahl von Bearbei-

tungen der christlichen Moral in der lutherischen Kirche des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts auch nur aufzuzählen a); es genügt hier zu bemerken, daß sie durch Behandlung und wissenschaftliche Einrichtung alle auf die calixtinische Moral zurückweisen, nicht auf jene vereinzelten älteren Versuche. Auch daraus geht hervor, wie Calixt mit Recht als Urheber der Trennung der Moral von der Dogmatik und besonderer Behandlungen der ersteren betrachtet werden darf. Es ist dieselbe — um es kurz zu sagen — vom allgemein ethischen, mehr philosophisch-rechtlichen objectiven auf den theologisch-ethischen, mehr anthropologischen subjectiven Standpunct hinübergedrängt, so aber, wenn auch zuerst mehrfach unvollkommener als früher, doch im Geiste der protestantischen Theologie aufgefaßt und behandelt worden.

Uebrigens ist nicht außer Acht zu lassen, daß jene philosophisch-juridisch-theologischen Behandlungen der Ethik noch eine Zeitlang neben der christlichen Moral hergingen; aber die abgesonderte Behandlung der letzteren hatte die Folge, daß aus den ersteren der biblische Stoff, die dem entsprechende Darstellung (z. B. nach der Ordnung des Dekalogus) mehr und mehr verschwand und in demselben Maße die Benutzung der moralischen Schriften des classischen Alterthums, besonders der leichter zugänglichen römischen Moralisten und Juristen mehr hervortrat, wie das z. B. in Dürr's Institutiones ethicae (1665) und Ethica paradigmatica (1670), welche letztere ganz Aristoteles nikomachischer Ethik folgt, klar am Tage liegt.

---

a) Vergl. Titel und zum Theil kurze Charakteristik derselben in De Wette's christlicher Sittenlehre. II, 2. S. 203—205.

2.

Die alttestamentliche und die griechische Vorstellung vom Sündenfalle,

mit besonderer Rücksicht auf Schleiermacher's Leugnung einer specifischen Verwandtschaft zwischen Judenthum und Christenthum.

Von

D. G. Baur

in Gießen.

„Das Christenthum ist ohnerachtet seines geschichtlichen Zusammenhanges mit dem Judenthum doch nicht als eine Fortsetzung oder Erneuerung desselben anzusehen, vielmehr steht es, was seine Eigenthümlichkeit betrifft, mit dem Judenthum in keinem andern Verhältniß, als mit dem Heidenthum." Zu dieser negativen Behauptung Schleiermacher's [a]) hat Hegel gleichsam die positive Ergänzung geliefert, wenn er in der Religionsphilosophie die jüdische, griechische und römische Religion als „die Religionen der geistigen Individualität" auf eine Stufe nebeneinander stellt, ja sich sehr geneigt zeigt, den beiden letzteren eine höhere Stufe innerhalb der religiösen Entwickelung, als dem Israelitismus, anzuweisen. Bei Schleiermacher erklärt sich jene Behauptung einmal daraus, daß das geschichtliche Werden des Christenthums in der Vergangenheit seinem Standpuncte überhaupt ferne lag, welchen er innerhalb der inneren Erfahrungen des erlösten Subjectes von der gegenwärtigen Bethätigung des

a) Sie findet sich §. 22. der 1. Auflage der Glaubenslehre, minder klar und bestimmt ausgesprochen im 12. §. der 2. Auflage.

christlichen Princips genommen hatte, dann aus seiner bei anderer Gelegenheit eingestandenen Neigung, beim Lautwerden von extremen Behauptungen lieber auf das entgegengesetzte Ende zu treten, damit das Bret nur nicht ganz umschlage, eine Neigung, wonach er denn auch im vorliegenden Falle gegenüber den landläufigen Ansichten von dem in den Schulen der Pharisäer, Sadducäer, Essäer, Alexandriner u. a. gebildeten Rabbi Jesus, um nur die absolute Eigenthümlichkeit des Christenthums zu behaupten, lieber das Band, wodurch dieß an das Judenthum geknüpft war, völlig zerriß, als daß er es für eine bloße verbesserte Auflage des Mosaismus hätte gelten lassen; gleichwohl hat Schleiermacher nicht unterlassen, auf die bedeutsame Thatsache aufmerksam zu machen, daß nicht bloß Jesus unter dem jüdischen Volke geboren ist, sondern auch ein aus einem heidnischen Volke hervorgegangener allgemeiner Erlöser eine reine Undenkbarkeit wäre. Wenn nun aber Hegel eben so wenig gesonnen ist, diese Thatsache zu leugnen, so muß es bei ihm, dem das Factum nur die Hülle der Idee ist, auffallen, daß er von dem äußeren Zusammenhange zwischen Judenthum und Christenthum nicht auf eine innere Verwandtschaft zwischen beiden geschlossen und weiter, da ihm die christliche Religion die absolute ist, dem mit ihr am nächsten verwandten Judenthum nicht die höchste Stufe in der vorchristlichen religiösen Entwickelung mit Bestimmtheit angewiesen hat. Indem wir den bedeutsamen Wink, welchen die Thatsache des innigen geschichtlichen Zusammenhanges zwischen Judenthum und Christenthum gibt, nicht außer Acht lassen, machen wir es uns zur Aufgabe, die Lösung der Frage nach dem Bestehen einer specifischen Verwandtschaft zwischen beiden von einer Vergleichung der griechischen mit der jüdischen Lehre vom Sündenfalle aus zu versuchen.

Die wesentliche Eigenthümlichkeit des Christenthums liegt nun, wie Schleiermacher es ausdrückt, in dem Umstande, „daß Alles in demselben bezogen wird auf die durch

Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung." Es stimmt diese Auffassung mit der neutestamentlichen Darstellung vollkommen überein, nach welcher die Apostel von den in das Christenthum Aufzunehmenden nichts forderten, als das einfache Bekenntniß, daß Jesus sey der Christus, der Sohn Gottes, und als solcher der Erlöser der Welt (Apostelg. 8, 37., vergl. Joh. 4, 42.). Jede Erlösung aber kann sich nur auf Solche beziehen, die von der drückenden Herrschaft einer feindlichen Macht leiden, die christliche Erlösung, als eine geistige, mithin nicht bloß äußerlich mitzutheilende, sondern innerlich anzueignende, nur auf Solche, welche den Druck jener Macht auch innerlich schmerzlich empfinden. Diese feindliche Macht ist aber hier die Macht der Sünde: nur wer den schweren Druck ihrer unzerreißbaren Fessel und den Schmerz der Trennung von Gott tief fühlt, kann das Bedürfniß haben nach der in Christo dargebotenen Erlösung und Versöhnung, und damit die Fähigkeit, an ihr Theil zu erhalten, und so wird mit dem innersten Wesen des Christenthums diejenige Glaubensweise am nächsten verwandt seyn, in welcher der Begriff und das Bewußtseyn der Sünde am gründlichsten ausgebildet ist. Wenn wir nun zur Beantwortung der Frage nach dem verschiedenen Verhältnisse, in welchem Israelitismus und das Griechenthum zum Christenthum stehen, gerade die in beiden Glaubensweisen vorliegenden Vorstellungen vom Sündenfalle benutzen, so dürfen wir erwarten, nicht bloß einzelne, mehr zufällige Aeußerlichkeiten berührende Notizen zur Lösung jener Frage zu geben, sondern diese recht in ihrem eigentlichen Kerne zu fassen.

Sehr willkommen für unsere Untersuchung bieten sich die fraglichen Vorstellungen in einigen wenigen Stellen des alten Testamentes und griechischer Dichtwerke in übersichtlichem Zusammenhange vollständig dar: im 2. und 3. Kapitel der Genesis, bei Hesiod in den „Werken und

Tagen" V. 40—105., in der „Theogonie" V. 506—616., und in des Aeschylos „gefesseltem Prometheus."

In Bezug auf die vielbesprochene alttestamentliche Erzählung (Gen. 2, 4 — 3, 24.) darf ich kurz seyn, mich jedoch wohl nicht von der Angabe des Standpunctes dispensiren, von welchem aus ich sie auffassen zu müssen glaube. In ihr den buchstäblich treuen Bericht wirklicher geschichtlicher Thatsachen zu finden, wird Niemand sich entschließen können, der eine wissenschaftliche Auffassung jener Darstellung versucht, d. h. sie nicht durch einen die Ansprüche des Denkens ignorirenden Willensact als ein todtes Pfund in den Kreis seiner Vorstellungen aufnehmen, sondern sie mit seinem ganzen Denken in Zusammenhang bringen und dadurch zu einem wahren geistigen Eigenthum machen will. Der eigentlich geschichtliche Charakter der Erzählung ist auch dann schon aufgegeben, wenn mit Julius Müller zwar „ein historischer Grundstock" in ihr anerkannt und „in unserer Erzählung die reinste Ueberlieferung jener ursprünglichen Thatsache, der treueste Ausdruck ihrer wahren Bedeutung" erkannt, daneben aber der geschichtliche Charakter aller einzelnen Züge keineswegs vertreten und überhaupt für unmöglich gehalten wird, die später hinzugekommenen sinnlich bildlichen Elemente von der ursprünglichen geschichtlichen Substanz rein und klar auszuscheiden. Denn wo ein Factum so von der Idee überwoben ist, da haben wir eben keinen historischen Bericht mehr, sondern schon einen Mythus (vergl. Otfried Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftl. Mythologie, z. B. S. 68 ff.), und die weitere Frage wäre also nur noch die, ob dieser Mythus auf dem Grunde einer geschichtlichen Thatsache, oder rein aus der Idee erwachsen ist. Für jene den Kern der alttestamentlichen Erzählung bildende Grundthatsache würde man nun doch wohl keine andere halten können, als die, daß die Menschen von Gott ohne Sünde geschaffen sind, und durch sie selbst erst im Laufe der Zeit die Sünde und mit ihr die Uebel hervor-

traten, daß aber über eine solche Thatsache, die zunächst das innere Leben berührt, eine so bestimmte, zuverlässige Ueberlieferung sich erhalten haben sollte seit den ersten Anfängen des Menschengeschlechtes, während über die äußeren Ereignisse viel späterer Zeit selbst unbestimmte Nachrichten fehlen, das wäre ein Ereigniß ohne alle Analogie, dessen Annahme somit, sobald man einmal über die Unmittelbarkeit des unbefangenen Volksglaubens hinausgegangen ist, wieder nur durch einen von äußerer Autorität veranlaßten Willensact dem Geiste aufgedrungen werden könnte. Dagegen wissen wir, daß in der Kindheit und Jugend der Völker dem unbefangen und unbewußt schaffenden Volksgeiste nationale Vorstellungen zu geschichtlichen Thatsachen sich gestalten und als solche dargestellt werden. Die Annahme, daß dieß auch in Beziehung auf die Vorstellung von der Entstehung der Sünde und des Uebels geschehen sey, liegt nahe, und „die in gewissen Grundzügen sich darlegende Uebereinstimmung anderer orientalischer Sagen vom Ursprunge des Uebels" erklärt sich aus der Grundverwandtschaft menschlicher Individuen und Völker, zumal der orientalischen, eben so vollständig, als aus der Reinheit des israelitischen Gottesbegriffes der Umstand, daß in der alttestamentlichen Erzählung jene Vorstellung am tiefsten aufgefaßt und am reinsten dargestellt ist. Noch viel weniger, als einen eigentlich geschichtlichen Bericht, kann man aber in unserer Erzählung eine von einem Einzelnen erfundene und frei gedichtete, oder vielmehr absichtlich gemachte Allegorie erkennen; dazu geht sie eben viel zu wenig mit bestimmter Absicht und festem Schritte einem vorgesteckten Ziele zu, und in der That hat der neueste Vertheidiger der eben verworfenen Ansicht (Redslob, der Schöpfungsapolog, Hamburg 1846) die alttestamentliche Darstellung von zahlreichen störenden Elementen erst ziemlich gewaltsam säubern müssen, um sie in der gesetzten Form eines nüchternen Apologs ein Paar zahme Wahrheiten an den Mann bringen zu lassen. Die kindliche

Einfalt und Ausführlichkeit, in welcher sich die Erzählung ergeht, die Unbefangenheit, womit sie Elemente, welche in der inneren Erfahrung als unumstößliche Thatsachen feststehen, auch wenn es dem Denken noch nicht gelungen ist, ihren scheinbaren Widerspruch zur Einheit zu versöhnen, getrost neben einander stehen läßt, ist vielmehr ganz in der Weise des Mythus, in welchem dem Geiste jugendlicher Völker Idee und Factum zu innigster unzertrennlicher Einheit absichtslos und unbewußt zusammenwächst. Und nur einen solchen Mythus vermag ich in der alttestamentlichen Darstellung vom Sündenfall zu finden, einen Mythus aber im höchsten eigentlichen Sinne des Wortes, wonach er keine wirkliche, wohl aber eine wahre Geschichte enthält. Seine Hauptpuncte sind folgende:

Gott weist dem ersten Menschen als Aufenthalt einen Garten an, der schon durch den Namen der Gegend, in welche er verlegt wird, als ein Sitz höchster Lust sich darstellt und besonders durch die beiden Bäume der Erkenntniß des Guten und Bösen und des Lebens ausgezeichnet erscheint, und unter dessen Früchten nur die vom Baume der Erkenntniß, unter Androhung der Strafe sichern Todes, dem Menschen versagt werden. Damit der Mensch nicht allein sey, bildet ihm aus seiner Rippe Gott das Weib zur unzertrennlichen Lebensgefährtin, deren wankelmüthigem Sinne die listige Schlange einredet, Gott habe jenes Gebot nur gegeben, damit die Menschen ihm nicht gleich werden. Zugleich von dem Reiz der Früchte der Erkenntniß verlockt, ißt das Weib von der verbotenen Frucht und theilt auch ihrem Manne davon mit. Jetzt werden ihre Augen aufgethan, beschämt sehen sie ihre Nacktheit, aber auch die göttliche Strafe zaudert nicht: die Schlange soll fortan auf dem Bauche kriechen, Staub fressen und mit dem Menschengeschlechte in stetem Kampfe leben, das Weib soll mit Schmerzen Kinder gebären und dem Manne unterthan seyn, und dieser soll künftig sein Leben lang mit harter Arbeit der Erde seine

Nahrung abgewinnen und, damit er nicht durch den Genuß der Früchte des Lebensbaumes auch an ewiger Lebensdauer Gott gleich werde, wie er ihm jetzt an Erkenntniß des Guten und Bösen gleich geworden, von dem Garten in Eden ausgeschlossen seyn.

Dieß sind die Grundzüge der einfachen Erzählung, deren Begründung im israelitischen Volksbewußtseyn wir mit Folgendem zu geben versuchen: Wo immer ein einzelner Mensch oder ein ganzes Volk zum Selbstbewußtseyn erwacht, da finden sie sich nicht nur von mancherlei äußeren Uebeln umgeben, sondern auch in einem sündlichen Gegensatze des eigenen egoistischen Willens gegen das allgemeine göttliche Gesetz, und getrieben, jene Uebel als Strafe für diese Sünde und Schuld zu betrachten. Liegt nun bereits ein so reiner Gottesbegriff wie unter den Israeliten vor, so kann weder das Uebel, noch der sündige Gegensatz gegen die Gottheit als etwas von dieser selbst Gesetztes, mithin Nothwendiges und demnach eigentlich auch Berechtigtes und Unsündiges erscheinen; vielmehr erscheint die Welt als ursprünglich gut, und der Mensch als anfänglich in kindlicher Unbefangenheit und unbewußter Einheit mit Gott dahin lebend, in welcher auch der Unterschied zwischen gut und böse für ihn noch nicht existirt, und so stellt auch der Mythus, dem alle diese Vorstellungen unmittelbar zur Geschichte sich gestalten, den Urzustand dar. Dieser Zustand unbewußter, bloß natürlicher Einheit mit Gott und kindischer Indifferenz ist nun kein dem Menschen angemessener, er soll aus ihm zum Bewußtseyn und zu geistiger Selbständigkeit und damit über das Thier zur Gottähnlichkeit sich erheben. Der ihm dann aufgehende Unterschied seines individuellen Seyns von dem göttlichen, des Bösen und des Guten soll aber nicht in einen praktischen Gegensatz umschlagen, sondern, wie Paulus (1 Kor. 14, 20.) fordert: „Lieben Brüder, werdet nicht Kinder an dem Verständniß, sondern an der Bosheit seyd Kinder, an dem Verständniß aber seyd vollkommen,"

wie Christus, das Urbild der Menschheit, sein individuelles Seyn von dem des Vaters unterschieden hat, nie aber sein menschlicher Wille gegen den göttlichen in sündigen Gegensatz getreten ist, er vielmehr wiederum allezeit mit dem Vater Eins war: so sollte jeder Mensch sich zwar von der Gottheit unterscheiden, nie aber ihr widersetzen, und den Gegensatz zwischen gut und böse zwar erkennen, nie aber verwirklichen. Thatsächlich nun erfüllt kein Mensch diese Aufgabe, vielmehr mit der theoretischen Unterscheidung zwischen Gott und Mensch, gut und böse, verbindet sich überall der praktische Gegensatz, und was bei allen Menschen sich findet, das läßt der Mythus auch im Leben des ersten, gleichsam des Repräsentanten aller übrigen, hervortreten: der ihn Gott gleich machende Genuß vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen ist unmittelbar verbunden mit Ungehorsam gegen das göttliche Gebot, der Sünde, dem Schuldbewußtseyn und dem strafenden Uebel. Abgesehen also von einzelnen, im Wesen des Mythus, welcher den unendlichen Reichthum der Idee als beschränktes sinnliches Factum darstellt, begründeten Incongruenzen, wonach z. B. der Genuß vom Baume der Erkenntniß, weil er factisch stets mit Sünde verbunden ist, verboten werden muß, obgleich er nachher als Grund eines wahren Fortschrittes der Menschheit erscheint, oder die Mühen des menschlichen Lebens, welche erst durch die Sünde zu Uebeln werden, durch Glauben und Liebe aber überwunden werden können, an sich als Uebel und äußere Sündenstrafe erscheinen u. dergl. — abgesehen hiervon spricht der israelitische Mythus in der tiefsten und sinnigsten Weise den großen und wahren Gedanken aus, daß nicht nothwendig, aber thatsächlich, nicht in Folge ursprünglicher göttlicher Anordnung, aber in Folge mißbrauchter menschlicher Freiheit, das menschliche Selbstbewußtseyn überall mit Schuldbewußtseyn verbunden ist, und die Freude an der Bestimmung zur Gottähnlichkeit jederzeit getrübt wird durch das Bewußtseyn eines selbstver-

schuldeten strafbaren Gegensatzes gegen die Gottheit. Weil erfahrungsmäßig alle Menschen in diesem sündigen Gegensatze gegen Gott sich befinden, hat der Mythus schon den ersten Menschen in diesen Gegensatz gestellt. Nimmt man den Mythus für wirkliche Geschichte, so dreht man die Sache herum: Weil der erste Mensch gesündigt hat, sind die andern Menschen auch in Sünde und Uebel gerathen; im ängstlichen Bestreben, den Buchstaben der alttestamentlichen Erzählung festzuhalten, verschüttet man so ihren Geist, und wird in der Exegese aus unlösbaren Schwierigkeiten, in der Dogmatik aus verwirrenden Consequenzen und schiefen Begriffen, in welchen Idee und Factum, Inneres und Aeußeres, Uebergeschichtliches und Geschichtliches störend durcheinander läuft, nie herauskommen.

Die hierher gehörigen griechischen Vorstellungen a) finden sich in den „Werken und Tagen," V. 40—105., am klarsten und übersichtlichsten nebeneinander:

Anfangs lebten die Menschen glücklich, frei von Arbeit und Krankheit und Uebeln jeder Art:

Siehe, zuvor ja lebten die Stämm' erdbauender Menschen
Fern den Leiden entrückt und fern mühseliger Arbeit,
Auch Krankheiten des Wehs, die Tod herbringen den Männern;
Denn in dem Unglück pflegen die Sterblichen frühe zu altern (V. 90—93.).

Genügsamkeit und volle Zufriedenheit beseelte sie bei leicht erworbener, wenn auch ärmlicher Nahrung:

Leicht ja schafftest du sonst mit einem Tage die Arbeit,
Daß auf ein völliges Jahr du versorgt wärst, selber geschäftlos,
Bald dann ruhte das Steuer des Meerschiffs über dem Rauche,
Und hinschwänden die Werke der Stier' und lastbaren Mäuler (V. 43—46.).

Aber nicht immer sollte dieser Zustand dauern; denn

a) Die Stellen aus Hesiod führe ich nach der voß'schen, die aus Aeschylos nach der schömann'schen Uebersetzung an.

— es barg Zeus selber mit zürnendem Geiste die Nahrung,
Weil ihn getäuscht der Betrug des schlaugewandten Prometheus (V. 47 f.).

Prometheus, „des Japetos herrlicher Sprößling" (ἐῢς παῖς Ἰαπετοῖο), der „Schlaugewandte" (ἀγκυλομήτης), der „vortrefflichste Kenner des Rathes" (πάντων πέρι μήδεα εἰδώς), betrügt „der Götter und Sterblichen Vater." Dafür birgt Zeus, zur Strafe für das Menschengeschlecht, das Feuer (V. 49 f.). Aber auch dieß entwendet Prometheus, unentdeckt vom Donnerer, wiederum (αὖθις, V. 50.) im Ferulstabe zum Besten der Menschen. Da droht denn Zeus:

Du frohlockst, daß du Feuer entwandt und den Sinn mir getäuschet,
Traun dir selber zum Weh' und den kommenden Menschengeschlechtern!
Jenen geb' ich für Feuer ein Unheil, dessen sich Alle
Sollen erfreun, herzinnig, ihr eigenes Uebel umfangend (V. 55—58.).

Und nun sendet er die von Hephästos gebildete und von jeglicher Gottheit mit einem Vorzug ausgerüstete Pandora. Epimetheus, uneingedenk der Warnung des Bruders, nie von Zeus ein Geschenk zu nehmen, nimmt sie auf, sie öffnet den Deckel des Gefäßes, und jetzt fährt zahllos zu den Menschen der Leiden Gewimmel, von nun an

Voll ist rings vom Bösen die Erd' und voll auch die Meerfluth;
Auch Krankheiten genug, bei Tage sowohl, wie bei Nachtzeit,
Nahen ungerufen von selbst und bringen den Sterblichen Böses,
Still und sacht, denn der Stimme beraubte sie Zeus Kronion (V. 101—104.).

Nur die Hoffnung bleibt im Gefäße zurück, weil, bevor auch diese entflieht, Pandora nach Zeus heiligem Rath den Deckel schließt.

„So ist Keinem vergönnt, zu entfliehen Zeus waltender Vorsicht," das ist die Wahrheit, in welcher schließlich (V. 105.) der Gehalt der Erzählung zusammengefaßt wird.

Die Darstellung der Theogonie (V. 506—616.) erweitert, ergänzt, modificirt auch theilweise diese Erzählung, geht übrigens in der Anordnung nicht mit der natürlichen Folge der Begebenheiten parallel, sondern der Verfasser, dem Thaten und Schicksale des iapetischen Geschlechtes am wichtigsten und die eigentliche Veranlassung der ganzen Erzählung sind, hebt zuerst hervor, welche Strafe über Prometheus und die übrigen Söhne des Japetos verhängt worden sey (V. 506—525.), geht hierauf zu des Prometheus Befreiung (526—534.), dann erst zur doppelten Ursache des göttlichen Zornes über (V. 535—561.; V. 562—612.), woran sich endlich, V. 613—616., die Moral schließt. Halten wir uns bei Bezeichnung der eigenthümlichen Vorstellungen der Theogonie an die natürliche Folge der Begebenheiten, so ist zunächst bemerkenswerth, daß über den Urzustand nichts direct bemerkt wird und nur indirect aus V. 590 ff. hervorgeht, wie er als ein glücklicherer, und namentlich durch Nichtvorhandenseyn der Weiber glücklicherer erscheint. Ueber das Vergehen des Prometheus dagegen erhalten wir näheren Aufschluß, und wenn schon die Angabe der „Werke und Tage," daß Zeus das Feuer den Menschen verborgen, und daß es Prometheus diesen wiederum gebracht habe, bestimmt genug andeutete, daß die Entziehung des Feuers Strafe war für ein erstes Vergehen, und der Feuerdiebstahl erst ein zweites Vergehen des Prometheus, so gewinnt jene Bedeutung hier ihre klare Ausführung. Bei Metone im Peloponnes nämlich haben sich Götter und Menschen, welche letztere nicht von jenen geschaffen, sondern, wie die Götter selbst, von der Erde erzeugt und nur geringer sind an Weisheit und Macht, versammelt, um sich auseinander zu setzen (*κρίνεσθαι*), ihre Rechte zu ordnen. Prometheus, „der Unschädliche" (*ἀκάκητα*, V. 614.) oder, positiv ausgedrückt, der „Nothaushelfer," Beschützer, der „Erfindungsreiche" (*ποικίλος*, V. 511.; *ποικιλόβουλος*, V. 521.), „im Rathe Gewandte" (*αἰολόμητις*, V. 511.), und als solcher dem das Menschengeschlecht verder=

benden, „irrköpfigen" (ἁμαρτίνοος, V. 511.) Epimetheus entgegengesetzt, tritt als Vertreter der Menschen auf. Um Zeus zu täuschen und den Menschen das Beste zuzuwenden, legt er unter das lockend schimmernde Fett die Knochen des Opferstiers, die Fleischstücke aber und die edeln Theile des Eingeweides umwickelt er mit der unscheinbaren Haut, und, „der betrüglichen Kunst nicht vergessend" (δολίης δ' οὐ λήθετο τέχνης, V. 547.), fordert er, heimlich lachend, den größten der ewigen Götter zur Wahl auf. Zeus durchschaut den Betrug (V. 555—562.), doch, damit das Verbrechen und dann die Strafe sich vollende, hebt er wirklich das täuschende Fett empor und schaut zürnend die arglistig verhüllten Knochen;

Seit dem Tage darauf rastlos des Betruges gedenkend,
Gab er den Elenden nicht die Gewalt unermüdeten Feuers,
Jenen sterblichen Menschen, die weit umwohnen das Erdreich
(V. 562—564.).

Dieß war die erste Strafe für des Prometheus ersten Betrug. Offenbar also hatten die Menschen vorher im Besitze des Feuers sich befunden und es zur Vollbringung der Opfer benutzt, wenn auch seine sonstigen mannichfaltigen, wunderbaren Kräfte nicht gekannt; zur Strafe erst wurde es ihnen entzogen. Um sie wieder in den Besitz und, wie dieß Aeschylos ausführt, um auch in den Gebrauch des Verlorenen zu setzen, unternahm Prometheus seinen zweiten Betrug, welchen der Dichter schildert, indem er, unmittelbar nach obiger Stelle, fortfährt:

Aber ihn täuschte mit List des Japetos herrlicher Sprößling,
Welcher geheim entwandte die Glut fernstrahlenden Feuers
Drinnen im markigen Rohr; das nagete tief in der Seele
Den hochdonnernden Zeus und Zorn durchwühlte das Herz ihm.

So bricht denn die zweite, härtere Strafe des zürnenden Gottes herein, und zwar zuerst über Prometheus selbst:

Fest dann zwängt' er in Bande den rathgeübten Prometheus,
Mit den gewaltsamen Banden die mittele Säule durchschlingend,
Und ihm sandt' er daher den weitgeflügelten Adler,
Der die unsterbliche Leber ihm fraß, doch völlig umher wuchs
Alles bei Nacht, was bei Tag der mächtige Vogel geschmauset.

Dann ergeht sie über des Prometheus Schützlinge, die Menschen. Auch in der Theogonie ist das von Hephästos gebildete und von allen Göttern begabte Wunderweib, welches übrigens hier nicht mit dem bestimmten Namen Pandora bezeichnet ist, Vermittlerin des über die Menschen nun sich ergießenden Uebels; nicht jedoch so, als ob sie die Uebel als etwas Aeußeres mitgebracht hätte, sondern als Stammmutter des weiblichen Geschlechtes, denn dieses selbst ist, jetzt erst auftretend, das Unheil, womit Zeus die Menschen straft;

Denn ihr ist das Geschlecht der zartgebildeten Weiber,
Unheilvoll ist solches Geschlecht, und die Stämme der Weiber
Wohnen zu Schaden und Leid in der sterblichen Männer Gemeinschaft,
Nicht dem harten Bedarf, nein, schwelgender Ueppigkeit folgend (V. 590—593.).

Auch die Art, wie die endliche Versöhnung zwischen Zeus und Prometheus zu Stande kommt, deutet der Mythus in der Theogonie an:

Doch der behenden Alkmen' hochherziger Sohn Herakles
Tödtete den [den Adler] und wehrte die bittere Pest des Verderbens
Von des Japetos Sohn und erlöst' ihn aus der Betrübniß,
Nicht ungebilligt von Zeus, dem olympischen Obergebieter,
Daß dem Herakles Ruhm, dem Thebegeborenen, würde,
Herrlicher noch, denn zuvor, auf dem nahrungsprossenden Erdreich.
Solches bedacht' er und hob zu größerer Ehre den Sohn auf,
Und, wie er zürnete, legt' er den Zorn ab, den er zuvor trug
Drum, weil jener mit Rathe getrotzt dem erhabnen Kronion (V. 526—534.).

Und die Moral des Ganzen bieten, nachdem vorher das durch die Weiber in die Welt gekommene Unheil geschildert worden ist, die Schlußverse:

So kann Keiner entgehn Zeus Ordnungen, noch sie umschleichen.
Selbst nicht Japetos' Sohn, der Nothaushelfer Prometheus,
Wußte zu fliehn vor der Rache des zürnenden, sondern es hemmt ihn,
So viel kundig er ist, die gewaltige Fessel des Zwanges
(V. 613—616.).

Die Gedanken, welche in den hesiodischen Werken die unbefangene Volksansicht in schlichter Sprache dargelegt, hat Aeschylos mit eigenthümlicher, selbstbewußter Geisteskraft in ihren Tiefen erfaßt, sich zu eigen gemacht und in seiner prometheischen Trilogie mit der Schöpfermacht des Dichters frei gestaltet. Leider ist uns von diesem Kunstwerke nur der gefesselte Prometheus übrig geblieben; aber gerade dieser muß uns neue Seiten in der Auffassung des fraglichen Mythus offenbaren. Während nämlich die hesiodischen Gedichte auf Seiten des zürnenden und strafenden Zeus stehen und nur die Uebel schildern, die auf Veranlassung von Prometheus' That über die Menschen gekommen, führt in der äschylischen Tragödie der die Menschen vertretende Titane, „der an den Göttern frevelt, um die Sterblichen zu ehren" (V. 925 f.), selbst das große Wort, und so treten hier die Vortheile vorzugsweise hervor, welche seine That den Menschen brachte. Jener Urzustand, dessen Einfachheit und Genügsamkeit die „Werke und Tage" preisen, erscheint nach dem Worte des Prometheus als ein Zustand der Armseligkeit und thierischen Unbildung:

Denn vormals, ob auch sehend, sahen sie dennoch nichts,
Vernahmen nichts, auch hörend; sondern gleich des Traums
Gebilden wirrten für und für sie Jegliches
Blind durch einander: kannten keine sonnigen
Aus Stein erbauten Häuser, nicht des Zimmerns Kunst:

Nein, unterirdisch wohnten gleich den winzigen
Ameisen sie in sonnenloser Höhlen Raum.
Nicht zu erkennen wußten sie des Winters Nahn,
Den blum'gen Lenz, den erntereichen Sommer nicht
An sichern Zeichen, sondern schier gedankenlos
War all ihr Thun (V. 439—449.).

Prometheus befreite sie von diesem Zustande, wie die Götter es ansehen, aus unverständiger Liebe zu den Menschen und frechem Trotz gegen die Götter (vergl. V. 10 f.; V. 29 f.; V. 924 f.); wohlmeinende Freunde erkennen zwar das Verdienst seiner Fürsorge für die Menschen gerne an, tadeln aber doch sein unbeugsames Widerstreben gegen Zeus Herrschermacht als unklug (V. 530 f., vergl. V. 310 ff.); er selbst dagegen betrachtet seine den jammernswerthen Sterblichen, deren ganz Geschlecht Zeus vertilgen wollte, und neu schaffen selbst ein anderes (V. 231 ff.), bewiesene Theilnahme als eine durchaus berechtigte, und das von Zeus über ihn verhängte Leid nicht als gerechte Strafe, sondern als einen Act roher Gewalt, welcher das muthige Herz sich nicht beugen darf. Nichts nützt, so entgegnet er dem zur Versöhnung mahnenden Hermes,

Nichts nützt der Wortschwall: tauben Ohren predigst du.
Dieß laß dir nimmer träumen, daß ich mich vor Zeus'
Beschlüssen bang in feiger Furcht erniedrige,
Daß ich ihn anflehn sollte, den Verhaßtesten,
Die Hände weibisch zum Gebet emporgestreckt,
Aus diesen Banden mich zu lösen. Nimmermehr! (V. 981 ff.).

Aehnlich spricht er sich gegen „des Zeus treuen Boten" öfter aus (vergl. V. 939 ff. 969 ff.), am stärksten, wenn, nachdem Hermes dem Gefesselten weiter gedroht, daß er werde durch Zeus' Blitzstrahl in der Erde Grund hinabgeschmettert, dann, dem zerfleischenden Adler zur Beute, wieder ans Licht emporgehoben werden, der unerschütterliche Titane antwortet:

Wohl wußt' ich vorher die Botschaft schon,
Die er mir zuschalt: und wenn Uebles erfährt
Vom Feinde der Feind, so schickt sich das wohl.
So werde denn nun auch geschleudert auf mich
Des schneidenden Blitzstrahls Flamme, die Luft
Vom Donnergekrach durchtost und der Macht
Wildzuckender Wind', und die Tiefen der Erd'
Erschüttre von Grund auf wühlend der Sturm,
Und der Brandungsschwall der wogenden See,
Er thürme sich hoch zu der himmlischen Bahn
Der Gestirne hinauf: und zum finsteren Schlund
Des Tartaros werd' hinunter mein Leib
Vom Strudel gerafft der Schicksalsmacht.
Niemals doch kann er mich tödten (V. 1020 ff.)!

Und als sich das drohende Wort nun erfüllt, als

Der Boden erbebt,
Und der brüllende Laut des Donnergeroll's
Ertönt und des Blitzstrahls schlängelnde Loh'n
Entbrennen in Glut (V. 1062 ff.),

auch da noch behauptet er, unschuldig zu leiden, und versinkt mit den Worten, die zugleich den Schluß der Tragödie bilden:

O Mutter, du Heil'ge, o Aether, des all-
Durchdringenden Lichts umkreisender Born,
Seht, welch' Unrecht ich erdulde (V. 1072 ff.)!

Die Vorwürfe gegen Prometheus sind in der Anrede des Hermes (V. 924 ff.) kurz zusammengefaßt:

Dich Ueberklugen (σοφιστήν), übermäßig Lästernden (πικρῶς ὑπέρπικρον),
Der an den Göttern frevelt, um die Sterblichen
Zu ehren, dich, des Feuers Dieb, dich red' ich an.

Und hiermit ist neben den inneren Beweggründen auch die äußere That bezeichnet, in welcher des Prometheus Trotz gegen die Götter hervortrat, der Feuerdiebstahl (vergl. V. 6. 38. 109. ff. u. s. w.). Daß diese That nun Veranlassung geworden sey für die über die Menschen hereingebrochenen Uebel,

davon weiß unsere Tragödie nichts, vielmehr hat gerade dadurch „der wohlberathnen Themis hochverständ'ger (*αἰπυμῆτα*) Sohn" die Menschen aus jenem traurigen Zustande thierischer Bewußt- und Bedürfnißlosigkeit befreit:

Des Feuers Samen bergend in dem Ferulstab
Entwandt' ich klüglich, welches dann zu aller Kunst
Den Menschen Lehrer worden ist und großes Heil (V. 109 ff.).

Das in diesen Versen allgemein Angedeutete wird V. 449—498. ins Einzelne ausgeführt: Unterscheidung und Berechnung der Zeiten, Fortpflanzung und Aufbewahrung der Wissenschaft, Abrichtung der Thiere, Lenkung der Schiffe, Heilung der Krankheiten, Zeichendeutung und Opferbereitung, Gewinnung und Benutzung der Metalle, das sind die Künste, welche Prometheus den Menschen mit des wunderkräftigen Feuers Hülfe mitgetheilt,

Kurz, Alles sey mit einem Worte dir gesagt:
Nur von Prometheus stammt dem Menschen jede Kunst (V. 497 f.).

Und auch den Trost der „blinden Hoffnung" ihren Seelen eingeflößt zu haben, ist sein Verdienst (V. 250.).

Nur er selbst muß für das den Menschen gebrachte Heil in der bekannten Weise furchtbare Leiden erdulden. Doch wird im gefesselten Prometheus schon der Blick auf die künftige Versöhnung der streitenden Gewalten, des Zeus und Prometheus, eröffnet, deren Darstellung die dritte Tragödie der Trilogie, der gelöste Prometheus, zur Aufgabe hatte.

Nach diesen Darstellungen liegt die Aehnlichkeit des griechischen Mythus mit dem alttestamentlichen in vielen Grundzügen unverkennbar vor. Hier wie dort die Vorstellung von einem durch Freiseyn von allem Leid, durch volles irdische Genügen und ungestörten Frieden mit Gott ausgezeichneten Urzustande; hier wie dort die eigentliche Tendenz des Mythus, nachzuweisen, wie das Uebel entstanden ist, und dadurch jener glückliche Zustand in die leidensvolle Gegen-

wart sich verwandelt hat; hier wie dort die Entstehung des Uebels geknüpft an die That eines freien, im Gegensatze gegen die Gottheit auftretenden Wesens, das Uebel als Strafe dieser That betrachtet und durch Vermittelung des Weibes eingeführt; und wie in der alttestamentlichen Erzählung durch die Bemerkung, daß der Mensch durch den Genuß vom Baume der Erkenntniß Gott gleich geworden sey, deutlich zugestanden wird, daß der Sündenfall nicht ein reiner Rückschritt sey, so wird auch bei Aeschylos anerkannt, daß die That, an welche die in den hesiodischen Gedichten allein hervorgehobenen Leiden der Menschheit sich knüpften, zugleich der Anfang einer reicheren und höheren Erkenntniß für das Menschengeschlecht geworden, jener gepriesene Urzustand aber eine Zeit kindischer, hinter der höchsten Aufgabe der Menschheit weit zurückbleibender Unfertigkeit gewesen sey. . . . . .

Bei dieser Uebereinstimmung sind jedoch auch sehr wesentliche Abweichungen nicht zu übersehen. Bevor wir zu deren Nachweisung im Einzelnen übergehen, haben wir vorerst eine Auffassung zurückzuweisen, welche den alttestamentlichen, wie den griechischen Mythus im eigentlichen tiefsten Grunde seiner Bedeutung verkennt. Wie unter den alten Schlangenbrüdern die sogenannten Kainiten, im schroffsten Gegensatz mit der alttestamentlichen Auffassung, Jehova für den menschenfeindlichen, tyrannischen Demiurgen, die Schlange aber für die, jenem zum Trotz, die Menschen zu ihrer wahren Bestimmung erhebende Incarnation der göttlichen Weisheit hielten, so hat auch die aus der Opposition gegen die orthodoxe Dogmatik hervorgegangene moderne Himmelstürmerei vorzugsweise der alttestamentlichen Erzählung vom Sündenfalle sich bemächtigt und, mit der Schlange im Bunde, gegen Jehova sich empört, das, was seither für den Sündenfall galt, als einen nothwendigen und reinen Fortschritt der Menschheit preisend. Seit Schiller in Beziehung auf dieß Ereigniß gesagt hatte: „Der Philosoph hat Recht, es einen Riesenschritt der Menschheit zu nennen, denn

der Mensch wurde dadurch aus einem Sclaven des Naturtriebes ein frei handelndes Geschöpf, aus einem Automat ein sittliches Wesen, und mit diesem Schritt trat er zuerst auf die Leiter, die ihn nach Verlauf von vielen Jahrtausenden zur Selbstherrschaft führen wird," seit dieser Zeit ward „der Riesenschritt der Menschheit" stehende Redensart bei der großen Zahl jener Interpreten der alttestamentlichen Erzählung, welche in dem Sündenfall nichts erkannten, als die nothwendige Entwickelung der Menschheit aus der Indifferenz zwischen gut und böse und der unbewußten Einheit mit Gott zum Bewußtseyn des Unterschiedes, auf dessen Grunde allein wiederum die bewußte, wahre Einheit mit dem Göttlichen sich entwickeln könne; und Jünger der hegel'schen Schule, diese Entwickelung der Menschheit mit dem logischen Proceß identificirend, machten das Paradies zum unentfalteten Begriff, den Sündenfall zum Urtheil, die Versöhnung zum Schluß, die thatsächliche Sünde und Erlösung zu einer logischen, zu welcher letzteren Herstellung dann auch natürlich die sublime Idee einer Einheit von Gottheit und Menschheit an sich schon genügte, nicht erst das Wort Fleisch zu werden brauchte. Und doch hatte schon Schiller selbst eine tiefere Auffassung der alttestamentlichen Erzählung wenigstens angedeutet, wenn er, im Gegensatze zum Philosophen, dem Volkslehrer das Recht einräumt, die dort dargestellte Begebenheit als einen Fall des ersten Menschen zu behandeln, da der Mensch „aus einem unschuldigen Geschöpf ein schuldiges" wurde. Nach einer Seite hin liegt in jener Begebenheit allerdings ein Fortschritt, das alte Testament selbst erkennt dieß bereitwillig an, wenn es zugibt, daß der Mensch durch den Genuß vom Baume der Erkenntniß Gott gleich geworden sey; mit dem intellectuellen Fortschritte aber war ein sittlicher Fall verbunden; auf diesen legt das alte Testament den Hauptnachdruck, und wie überhaupt auf einem oberflächlichen, man möchte sagen leichtsinnigen Begriffe der Sünde beruhend, so steht darum mit der alttestamentlichen Erzählung selbst

im strengen Gegensatze die Ansicht, als ob der Sündenfall ein reiner Fortschritt auf dem Wege natürlicher Entwickelung sey. Wenn auch nicht zu rechtfertigen, so ist es doch eher zu entschuldigen, wenn man in der Prometheussage die Darstellung einer berechtigten Opposition gegen den höchsten Gott gefunden hat. Für diesen Mythus nämlich ist Aeschylos die Hauptquelle, und wiederum ist in dem aus der Trilogie allein vollständig erhaltenen gefesselten Prometheus dieser selbst der Hauptsprecher; sehr natürlich also, daß die Tragödie in ihrer jetzigen Vereinzelung den Eindruck macht, als sey Prometheus das Urbild in unverschuldetem Leiden unerschütterlich ausharrender männlicher Standhaftigkeit, Zeus ein menschenfeindlicher, rohe Gewalt übender Tyrann, und daß sie Viele zu der Ansicht verleitete, es habe der Dichter „ein Bild höchster männlicher Standhaftigkeit im Erdulden eines unverschuldeten, von tyrannischer Willkür auferlegten Leidens hingestellt als ein edles Beispiel, um ähnliche Gesinnung in den Gemüthern der Zuschauer zu erwecken, oder er habe lehren wollen, wie, wenn auch die Beförderer des Edlen und Guten oft der Gewalt des Bösen unterliegen müßten, dennoch der Kampf für jenes und die Hoffnung auf seinen endlichen Sieg nicht aufgegeben werden müsse, oder er habe den Kampf menschlicher Freiheit mit den unerbittlichen Naturmächten dargestellt, welche, wenn sie auch äußerlich siegten, dennoch die innere sittliche Kraft nicht zu brechen vermöchten: um gar nicht von Solchen zu reden, welche bloß eine politische Lehre von ihm beabsichtigt glauben, ein abschreckendes Bild der Tyrannei, wie sie selbst gegen diejenigen wüthe, denen sie ihre Erhebung verdanke, etwa um durch solches Bild den Athenern den Tyrannenhaß recht kräftig einzuschärfen" a). Wie aber in den „Werken und Tagen" (V. 105.)

a) Mit diesen Worten stellt Schömann in der Einleitung seiner trefflichen Bearbeitung von Aeschylos' gefesseltem Prometheus (S. 14.) die von der seinigen abweichenden Auffassungen der Tendenz dieser Dichtung dar.

und in der Theogonie (V. 613 ff.) Prometheus Streben gegenüber der höchsten Weisheit und Macht des Vaters der Götter als thöricht und ohnmächtig erscheint, so erscheint doch auch bei Aeschylos nicht bloß im Munde der Gegner, wie des Hermes (V. 924 ff.), sondern auch im Munde wohlmeinender Freunde, des Hephästos (V. 17.), der Okeaniden (V. 178 ff. 259 ff. 518 ff.) und namentlich des Okeanos selbst (V. 310 ff.), der Trotz des Prometheus als ein durchaus unberechtigter, und Schömann hat neuerdings überzeugend nachgewiesen, wie der gefesselte Prometheus erst im gelösten seine nothwendige Ergänzung fand, wie hier der dort schon getadelte Trotz des Titanen von diesem freiwillig aufgegeben und die dort verheißene und bereits angebahnte wahre Versöhnung mit Zeus vollendet wurde, und damit die Idee der großartigen Dichtung erst in voller Klarheit hervortrat. Darin also sind der alttestamentliche und der griechische Mythus, auch in seiner freieren dichterischen Gestaltung bei Aeschylos, einander ähnlich, daß beide eine unberechtigte, schuldvolle Opposition gegen den höchsten Gott, daß beide, mit einem Worte, einen Sündenfall darstellen. In der Art aber, wie sie dieß thun, gehen sie weit auseinander.

Der Begriff der Sünde, als der Opposition des egoistischen Willens des Individuums gegen die Gottheit und ihr Gesetz, hängt natürlich von dem Begriffe ab, welchen man sich von Gott macht; und gleich in dieser Beziehung zeigt sich zwischen der israelitischen und griechischen Auffassung ein wesentlicher Unterschied, von welchem alle übrigen Abweichungen in den beiderseitigen Vorstellungen vom Sündenfalle abhängen. Nach der israelitischen Ansicht steht die Gottheit als der eine reine Geist an der Spitze des Weltalls, welches nicht aus Gottes Wesen emanirt, sondern von ihm mit Freiheit geschaffen ist, und nicht, wie im Parsismus, hat die in sich selbst ursprünglich getheilte Gottheit auch Gutes und Böses erschaffen, sondern wie Gott selbst heilig ist, so sieht er auch, daß Alles, was er geschaffen, gut war; das

Böse wirkt nicht als etwas von der Gottheit selbst ursprünglich in die Welt Gelegtes mit zwingender äußerer Nothwendigkeit auf den Menschen ein, sondern durch den Mißbrauch seiner Freiheit erst tritt es als Sünde und Uebel in die Welt: so bildet sich im Israelitismus zuerst mit der Idee der Einheit, Geistigkeit und Heiligkeit des von der Welt bestimmt unterschiedenen Gottes zugleich der klare und volle Begriff der Sünde als einer freien, durchaus strafbaren Opposition gegen den göttlichen Willen. Ganz anders im Griechenthume. Ihm ist, wie dem Heidenthum überhaupt, die Vermischung von Geist und Natur, des Göttlichen mit der Welt und dem Menschlichen charakteristisch, und wenn in der indischen Vorstellung die Gottheit als das Primitive erscheint, aus deren eigenem Wesen die Welt sich entwickelt, so ist im Griechenthum das Primitive die Materie: aus dem Chaos geht erst Gäa und Eros, die Materie und der bildende Trieb, hervor, Gäa gebiert dann den Uranos, das sie deckende sternbesäete Himmelsgewölbe, die höhlenreichen Berge, das weite wüste Meer, dann erzeugt sie mit Uranos die Titanen, Repräsentanten der in der Natur waltenden wesentlichen Elemente, Kräfte und Gesetze. Mit ihnen sind sämmtliche Bedingungen des Werdens gegeben, weiterer Zeugungen bedarf es nicht: Uranos wird von seinen eigenen Kindern entmannt, und unter der Herrschaft des Kronos beginnt die Weltperiode der Titanen. Diese schwanken noch zwischen blinder Naturkraft und freier Persönlichkeit; letztere ist erst der Vorzug der folgenden Generation, an deren Spitze Zeus seinen Vater Kronos vom Throne stößt. Wie schön sich nun auch der griechische Geist entfaltet, wie lebendig er die Materie durchdringt, wie kräftig er sie zu überwinden ringt, wie sehr einzelne seiner Aeußerungen an die Vorstellungen der von der reinen Geistigkeit Gottes ausgehenden Religionen anklingen: ein transcendentaler Materialismus bleibt immer die Grundvorstellung, von der er sich nicht vollständig befreien kann, und die auch der Grund ist, daß das reiche, schöne, heitere griechische Be-

ben endlich in roher Sinnlichkeit untergeht. Selbst Zeus, der höchste Gott, auf dessen Begriff es uns hier eigentlich ankommt, obgleich als freie Persönlichkeit, ja als höchste der freien Persönlichkeiten anerkannt, ist eine solche doch keineswegs im eminentesten Sinne; er trägt den Grund seines Daseyns nicht in sich selbst, sondern auch er ist ein Sohn des Chaos. „Als ein gewordenes, nicht ursprünglich vorhandenes, absolutes Wesen, als ein Erzeugniß von Ursachen, die vor ihm waren, ist er auch von einer außer ihm seyenden Nothwendigkeit abhängig, derselben, die ihn selbst und Alles von Anbeginn hat entstehen lassen. So ist er zwar relativ, aber nicht absolut der Höchste. Er ist es, insofern es keine höhere Intelligenz und Sittlichkeit gibt, als ihn; er ist es nicht, insofern er mit seiner Intelligenz und Sittlichkeit nur das Product aus einem dunkeln Etwas ist, was jenseits alles Begreifens liegt. Also ist er zwar in dem Gebiete, welches ihm durch die von jenem Jenseitigen ausgegangene Entwickelung der Welt zugefallen ist, der oberste Herrscher, aber eben jenes Jenseits ist doch auch für ihn vorhanden, und er hat von ihm, wie seinen Ursprung, so auch seine nothwendige Beschränkung. Diese Beschränkung, über die er nicht hinaus kann, ist seine Moira. Auch alles Andere, worüber dem Zeus die Herrschaft zukommt, hat seine Moira; aber diese ist dem Zeus offenbar, und sein Wille spricht sie aus. Es ist eben sein Wesen, daß sein Wille, sein freier, selbstbewußter Wille, zugleich auch das Gesetz der Moiren ist. Was aber außer dem ihm zugefallenen Gebiete liegt, das ist ihm dunkel, und es ist deßwegen nicht unmöglich, daß er auch die Grenzen seines Gebietes nicht immer gleich anfangs klar erkennt, und wie weit er gehen dürfe, und was seine Moira sey, erst lernen muß." So Schömann a. a. O. S. 37 f.

Ein ähnlicher Widerspruch, wie der in diesen theogonischen Speculationen zwischen dem Begriff des höchsten Gottes und seiner ihn gleichwohl beschränkenden Moira hervortretende, zeigt sich auch in den in der Volksdichtung vorlie-

genden verschiedenen populären Vorstellungen vom höchsten Gotte selbst. Auch die griechische Religion hat, wie alle Religionen, insofern eine monotheistische Grundlage, als auch sie auf dem allgemeinen Gefühle der Abhängigkeit von einer übermenschlichen und übernatürlichen Macht ursprünglich ruht. Sobald aber jenes allgemeine Gefühl zu bestimmten Vorstellungen sich gestaltet, fällt auch jene allgemeine Macht in den polytheistischen Religionen und auch in der griechischen in besondere Personificationen einzelner Kräfte und Sphären der Wirksamkeit auseinander. Läßt sich nun eigentlich aus der allgemeinen Natur des Polytheismus nicht erwarten, daß in ihm die ganze Fülle der Gottheit in einem Wesen werde concentrirt gedacht werden, so nähert sich doch das Griechenthum dadurch allerdings dem Monotheismus, daß es in Zeus, als dem obersten der Götter, die Macht, welche die übrigen nur theilweise handhaben, vereinigt sieht, und somit in ihm allein schon jene allgemeine göttliche Macht repräsentirt findet: In diesem Sinne erscheint Zeus als der erhabene Vater der Götter und Menschen, als der mächtigste, weiseste, beste. Zugleich aber wird er als bestimmter Gott neben andern und in menschlicher Gestalt und Weise unter Menschen wirkend dargestellt — und sofort erscheint er in seiner Macht und seinem Wissen beschränkt und menschlichen Leidenschaften und Schwächen unterworfen. Lassen wir auch hier wieder lieber einem Philologen das Wort; und wem lieber, als dem mit einem so feinen Sinne für religiöses Leben begabten Otfried Müller? In Bezug auf die Darstellung des Zeus bei Homer bemerkt er S. 246 ff. seiner Prolegomena: „Offenbar hat der Dichter eine doppelte Weise, diesen höchsten Gott aufzufassen. Denn einerseits ist der Gott, welcher die Wolken zusammenführt, der da Blitze sendet und regnen läßt, zugleich der große Weltherrscher, der Gott im eigentlichen Sinne des Worts. Er ist der größte, der im Aether wohnt, der Vater der Götter und Menschen; er legt die Möra auf, sein Sinn ist das Geschick, Alles geschieht,

daß dieser Sinn erfüllt werde (s. Od. IV, 207. V, 137. IX, 52. XI, 559. u. a. St.). Es ist derselbe Gott, der nach der wunderschönen Erzählung der Theogonie (V. 901 ff.), welcher wenig an Erhabenheit gleichkommt, die Themis — die physische und moralische Weltordnung — zur Gattin nimmt, und mit ihr die Schicksale, die Mören, zeugt, und dem zugleich Eurynome die Chariten gebiert, welche allem Leben Reiz und Anmuth verleihen. Wer hier nicht Religion, echte, wahre Religion erkennt, für den haben Moses und die Propheten umsonst geschrieben. Aber es sind dieß nur einzelne Aeußerungen, in denen sich ein intensives Gefühl, oder eine herkömmliche Denkweise ausspricht, wie in den Gebeten, die beginnen: Zeus, o höchster, größter, und im Dunkelgewölk' und im Aether: es ist dieß keineswegs die in der homerischen Poesie herrschende, ihre eigenthümliche Betrachtungsweise. Sie konnte es auch nicht seyn, weil ein solcher Zeus, wenn er in die Verwirrung der menschlichen Dinge eintrat, Alles sogleich lösen und zum Ziele führen mußte, also gar nicht als lebendiger, thätiger Gott gedacht, am wenigsten epische Person werden konnte. Als solche wohnt er nun nicht im Aether, sondern hat seinen Palast auf dem Olymp; er ist nicht Vater der Götter und Menschen, sondern einer nicht eben ausgedehnten Familie, auf die, wie Poseidon behauptet, sich seine eigentliche Herrschaft einschränkt (Il. XV, 197.); dem Geschick aber ist er unterthan, wie alle andern Götter. Und so ergab sich jene wunderbare Mischung von Allmacht und Schwäche, Weisheit und Unkunde."

Was hier vom homerischen Zeus gesagt ist, gilt rücksichtlich der griechischen Vorstellung von diesem höchsten Gotte überhaupt: wie in jenen theogonischen Vorstellungen die ewige, unwandelbare Moira den höchsten Gott zu einer beschränkten Persönlichkeit herabsetzt, so sinkt auch im religiösen Bewußtseyn des Volkes der reinere Begriff des höchsten Gottes, sobald es um dessen Verwirklichung sich handelt, in menschliche Beschränktheit herab, und hier, wie dort, über-

zeugen wir uns, daß die griechische Welt zur klaren und festen Vorstellung eines von der Welt bestimmt unterschiedenen, rein geistigen, mächtigsten, weisesten und heiligsten Gottes sich nicht erhoben hat. Auch in der Art, wie Zeus in der Prometheussage auftritt, liegt dieß deutlich vor. Zwar nennen ihn die „Werke und Tage" „der Götter und Sterblichen Vater" (V. 59.), dessen waltender Vorsicht zu entfliehen Keinem vergönnt sey (V. 105.); aber doch täuscht ihn der schlaugewandte Prometheus (V. 48. 52. 55.), und das läßt der gewaltige Gott in sehr menschlicher Gereiztheit und Schadenfreude das Menschengeschlecht büßen (V. 59.). Noch deutlicher wird Zeus in der Theogonie als der „olympische Obergebieter" (V. 529.) und von Prometheus selbst bezeichnet als „ruhmwürdig und groß vor den ewig waltenden Göttern" (V. 548.); Niemand kann seinen ewigen Ordnungen entgehen, oder sie umschleichen (V. 613.); daß Prometheus dieß versucht, darin liegt eben dessen Vergehen (V. 534.); vergebens versuchte dieser bei Mekone Zeus zu hintergehen, der Gott „voll ewiges Rathes" (V. 550 ff.) merkte den Trug und ließ ihn nur geschehen, damit Prometheus sein Verbrechen vollende und der verdienten Strafe anheimfalle. Und gleichwohl entwendet nachher Prometheus das Feuer ohne Wissen und Willen des Zeus (V. 565.), Zorn zernagt dem betrogenen Gotte das Herz (V. 567 f.), und er nimmt nicht bloß an Prometheus, sondern an dem ganzen Menschengeschlechte schwere Rache, und nur aus Interesse für den Ruhm seines Sohnes Herakles nimmt er endlich die furchtbare Strafe von dem gemarterten Titanen hinweg (V. 529 f.). Noch mehr ist in Aeschylos erhabener Dichtung das Bild des Zeus von den Schlacken der Endlichkeit gereinigt, welche in der Volksvorstellung ihm ankleben. Und doch entreißt auch hier Prometheus das Feuer dem Zeus wider seinen Willen (V. 109 ff.), zwingt ihn, das Menschengeschlecht bestehen zu lassen, welches Zeus zu vertilgen gedachte (V. 231 ff.), ja hat ein Geheim-

niß vor dem Vater der Götter und Menschen und kann sich weigern, es mitzutheilen (V. 927 ff.).

Diese Auffassung des höchsten Gottes im griechischen Mythus hat dann nicht verfehlt, auf den in diesem vorliegenden Begriff von Sünde den bedeutsamsten Einfluß zu üben. In der alttestamentlichen Erzählung gibt der heilige Gott, der die Menschen geschaffen und ohne den nichts ist, was ist, den Menschen sein deutliches Gebot. Die Menschen übertreten es aus freiem Willen — denn die listige Schlange braucht der Mythus nur als die äußere Veranlasserin des Hervortretens der Sünde — und so liegt uns denn die unheilige egoistische Opposition des Geschöpfes gegen den heiligen Schöpfer, des absolut Abhängigen gegen den absolut Unabhängigen in ihrer ganzen Stärke und damit der Begriff der Sünde in seiner vollen Schärfe vor. Ganz anders in der griechischen Auffassung. Hier ist weder, wie wir gesehen haben, die Gottheit absolut unabhängig, noch sind die Menschen von Gott absolut abhängig; vielmehr sind sie, wie die „Werke und Tage" (V. 108.) sagen, gleiches Ursprunges mit den Göttern, also wohl, wie diese selbst, Kinder der Erde, und daher sagt auch Pindar (Pyth. IV, 291.): „Es ist Ein Stamm der Götter und Männer, beid' athmen wir Einer Mutter entsproßt". Nicht von Zeus allein empfangen die Menschen all' ihre Gesetze und Rechte, sondern sie haben ihr ursprüngliches Recht, über das selbst Zeus nicht hinauskann, und das z. B. Prometheus zur Anerkennung bringt, wenn er den höchsten Gott an der beabsichtigten Ausrottung des Menschengeschlechtes verhindert; daher unterwerfen sich die Menschen dem göttlichen Gebote nicht unbedingt, sondern sie setzen sich mit ihnen auseinander (Theogon. V. 535.); daher haben wir hier überhaupt nicht den strengen Gegensatz zwischen absoluter Allmacht und absoluter Abhängigkeit, sondern den fließenden Unterschied zwischen größerer und geringerer Macht, oder geringerer und größerer Schwäche. Drängt sich nun auch, im Zusammenhange mit

dem oben hervorgehobenen reineren und tieferen Begriffe vom höchsten Gotte, öfter, und namentlich bei Aeschylos, auch ein tieferer Begriff von Sünde hervor, so wird doch dieser durch die als dem Griechenthum eigenthümlich so eben dargestellte Erniedrigung und Vermenschlichung der Gottheit und Erhebung und Vergötterung der Menschheit fortwährend wieder zurückgedrängt, und an die Stelle eines eigentlichen Sündenfalles der Menschen gegenüber dem unwandelbaren Gesetze des heiligen Gottes tritt vielmehr das Bild eines Kampfes, in welchem Gottheit und Menschheit mit Gewalt und List miteinander ringen, und in welchem die Gottheit zuletzt mehr zufällig und durch bloße äußere Gewalt siegt, statt in unerschütterlicher gesetzgebender, richtender und strafender Allmacht, Weisheit und Heiligkeit ewig über den sündigen Geschöpfen zu thronen. Bei Mekone sind Götter und Menschen versammelt, um ihre beiderseitigen Rechte auseinander zu setzen und zu ordnen, Prometheus, als Vertreter der Menschen, sucht bei dieser Gelegenheit Zeus, das Haupt der andern Partei, zu übervortheilen. Dieser, an Weisheit dem Titanen überlegen, merkt den Betrug und straft ihn durch Entziehung des Feuers. Aber mit neuer List streitet Prometheus wider den Vater der Götter und Menschen, und dießmal täuscht er ihn und entwendet ihm das Feuer. Zeus aber rächt sich, indem er des Prometheus Schützlinge durch Pandora überlistet, die unter gleißender Hülle unendliches Weh ihnen bringt; den die Menschen höher, als Zeus achtenden Titanen aber läßt er an den öden Felsen festschmieden, dem zerfleischenden Adler zur Beute. Und doch ist auch dieß nicht die Strafe des Allmächtigen, über den Ohnmächtigen verhängt: nicht allein im Herzen des Prometheus dauert der Groll und Kampf noch fort, sondern einst muß Zeus ihn wider Willen von seinen Banden befreien. Wie diesem nach der Sündenfall in der Prometheussage im Bilde eines Kampfes zweier Parteien erscheint, so wird auch die Aussicht auf eine Versöhnung er-

öffnet, in welcher nicht bloß der sich sträubende Repräsentant der Menschheit endlich nachgibt, sondern die Gottheit selbst von der früheren Strenge ablassen muß. Schon hiernach läßt sich erwarten, daß dem Griechen mit dem Bewußtseyn der Sünde nicht jederzeit das tiefe innerliche Gefühl schwerer eigner Verschuldung sich verbinden, sondern der Begriff der Sünde leicht in den des äußeren Uebels umschlagen werde; und diese Erwartung wird durch andere Andeutungen der Prometheussage bestätigt.

Der Grieche nämlich, da er in dem Weltall nicht die Schöpfung eines allmächtigen, allweisen und heiligen Gottes erkannte, konnte auch bei Betrachtung der Welt nicht einstimmen in die alttestamentliche Ueberzeugung, „daß Alles gut sey“: er stand der Welt als einem durch sich selbst entstandenen und bestehenden festen Stoffe gegenüber. Was er von ihr begreifen, überwältigen und sich zu Nutze machen konnte, das erschien ihm gut, böse aber die unbegreiflich und unbezwingbar wirkenden, daher oft Menschenwerk hemmenden und zerstörenden Naturkräfte. Repräsentirt sind diese vorzugsweise in den Titanen, welche dem Zeus und seinem Götterkreise, den Repräsentanten des in der Menschenbrust sich offenbarenden ewigen, freien sittlichen Gesetzes, entgegentreten. Solche böse Potenzen nun, obgleich Zeus unterthan, wirken gleichwohl nach griechischer Ansicht fortwährend auf den Menschen ein, so daß in das heitere griechische Leben überall die unerforschliche Wirksamkeit einer unheimlichen, finstern Macht hereinragt, welche dem fröhlich dahin Wandelnden plötzlich die Schlinge um den sorglosen Fuß wirft, deren gezücktes Schwert den an festlich geschmückten Tischen heiter Tafelnden allezeit Verderben drohend über dem Haupte schwebt, und welche die Sünde nicht als des Menschen eigenste freie That, sondern als durch sie gewirkt erscheinen läßt a). Freilich ist der scheinbare Zwiespalt zwi-

a) Selbst Märcker, das Princip des Bösen nach den Begriffen

schen göttlicher Nothwendigkeit und individuell menschlicher Freiheit erst durch den ausgeglichen worden, der von sich sagen durfte: „Ich und der Vater sind Eins," und auch in dem alten Testamente tritt zuweilen das göttliche Walten, z. B. in Jehova, der das Herz des Pharao verstockt, in einer Weise hervor, die das freie menschliche Walten zu beschränken scheint; aber diese beschränkende Einwirkung wird dann nur angenommen, weil der israelitische Gottes- und Schöpfungsbegriff, aus welchem die menschliche Freiheit nothwendig folgt, noch nicht in seiner ganzen Consequenz mit voller Klarheit durchgeführt und mit den Erfahrungen des menschlichen Lebens in Einklang gebracht ist, obwohl er sonst die Israeliten davor wenigstens bewahrt, daß sie mit der göttlichen Fügung ihre Sünde zu entschuldigen trachten. Auf der anderen Seite finden sich zwar bei Homer schon und noch mehr bei späteren Dichtern Stellen, welche ebenfalls dem Menschen das Recht bestreiten, mit Berufung auf jene Einwirkung göttlicher Mächte seine Sünde zu rechtfertigen (vergl. z. B. Odyss. 1, 32—34.), diese vielmehr als seine eigene That ihm aufs eigne Gewissen werfen; aber eben so nothwendig, als der israelitische Gottesbegriff die Einwirkung des Bösen durch die Gottheit eigentlich ausschloß, schloß es der griechische ein. Die Volksansicht hielt daher jene Ansicht von äußerer Verlockung und Hindrängung zur Sünde durch unwiderstehliche übermenschliche Macht

der Griechen (S. 21.), gibt zu: „Die griechische Götterwelt trägt so in sich Gutes und Böses, in sich gemischt, und ist im Anfang weit entfernt von der Idee des Einen Guten, die erst nach langem Ringen geläutert aus dem griechischen Leben hervorging und als Eins mit der Gottheit festgestellt wurde; bis dahin begegnen wir also, wenn man so sagen will, einem bösen Leben, welches die hellenischen Götter führen, so daß selbst ihre Segenbringer gleich wieder als Quell des Leidens, der Unbill, und sogar der schlechten Thaten angesehen wurden, zu Mord und Ehebruch und Zwietracht anreizten."

fortwährend fest (vergl. Il. 19, 86 ff. Od. 4, 261.), weßhalb denn auch die Tragiker den Chor, als Vertreter der Volksansicht, gern in diesem Sinne reden lassen, während der höher stehende Einzelne wohl einmal für die menschliche Freiheit das Wort ergreift, wie denn jene höhere Ansicht überhaupt erst aus den Trümmern der allmählich als unzulänglich erkannten eigentlich specifisch griechischen Ansicht sich hervorbildete.

Dieser, aus der griechischen Ansicht vom Verhältnisse der Gottheit zur Welt und ihrem unreinen Gottesbegriff erwachsende Begriff der Sünde, als einer wenigstens theilweise durch äußere Macht den Menschen gleichsam aufgedrungenen, verräth sich auch in der Prometheussage, darin nämlich, daß nicht ein wirklicher Mensch selbst, sondern der Titane Prometheus als Repräsentant der gegen Zeus sich widersetzenden sündigen Menschheit und als Urheber von Sünde und Uebel dasteht. Wenn, wie O. Müller sagt, in den vier Iapetos-Söhnen, Atlas, Menötios, Prometheus und Epimetheus, die vier Hauptcharaktere der menschlichen Natur dargestellt sind, indem die beiden ersten als die rechte und die verkehrte Beschaffenheit des *θυμός*, die beiden letzten als die rechte und die verkehrte Beschaffenheit des *νοῦς* sich gegenüberstehen, so sind in dem bedeutendsten von ihnen, in dem mit Zeus ringenden Prometheus, und, wie Schömann schön darthut, namentlich bei Aeschylos jene vier Seiten der menschlichen Natur wiederum zusammengefaßt: „er ist der kühne und muthige Kämpfer (*Ἄτλας*), er ist der trotzig leidenschaftliche Empörer (*Μενοίτιος*), er ist der kluge und erfinderische Denker (*Προμηθεύς*), aber er ist auch der unbesonnen und vorschnell sich Uebereilende (*Ἐπιμηθεύς*) und Leid und Reue Schaffende." Prometheus also ist, wie die Titanen überhaupt Repräsentanten der Naturkräfte, ganz eigentlich der Repräsentant der Menschheit in ihrer natürlichen, aufs Irdische, Sinnliche gerichteten Existenz, getrennt von den in Zeus dargestellten ewigen, sittlichen Gesetzen.

Aber er ist doch eben nur ihr Repräsentant, nicht selbst ein Mensch im vollsten Sinne des Wortes, und wenn der mythenschaffende Geist des Volkes in der ersten Zeit, da er jene mythische Gestalt bildete, fühlte, daß er in ihr nur sein eignes Wesen ausgeprägt habe, so trat diese späteren Geschlechtern als der fertige, übermenschliche Titan entgegen, der, wenn an ihn der Ursprung von Sünde und Uebel geknüpft wurde, diese Späteren hindern mußte, die Sünde als eigene That, das Uebel als gerechte Strafe für eigene Schuld zu betrachten, beides vielmehr als ein von außen Ueberkommenes ihnen mußte erscheinen lassen. Geringer würde in dieser Rücksicht der Unterschied zwischen der israelitischen und der griechischen Auffassung seyn, wenn jene Auslegung der alttestamentlichen Stelle, welche in der Schlange den Satan erkennt, die richtige wäre, wiewohl auch in diesem Falle die Sünde That und Schuld der den Verführungen der Schlange folgenden Menschen bliebe. Aber wenn auch in den oberasiatischen Vorstellungen, aus denen die Form der alttestamentlichen Darstellung jedenfalls theilweise entlehnt ist, die Schlange das böse Princip repräsentirte, so ist diese in der im alten Testamente jetzt uns vorliegenden Erzählung als natürliche Schlange festgehalten und nur der natürlichen Eigenschaft ihrer List willen als bloß äußere Veranlassung zum Hervortreten der Sünde gebraucht; wie denn überhaupt dem älteren Israelitismus die Vorstellung vom Satan durchaus fern liegt, und erst um die Zeit des Exils auf dem Grunde des tieferen Bewußtseyns von der furchtbaren Macht der Sünde und auf Veranlassung neuer Berührungen mit den oberasiatischen Völkern sich geltend macht.

Auch bei Betrachtung des äußern Gegenstandes, an welchen beide Darstellungen die Entstehung der Sünde knüpfen, fällt die größere Innerlichkeit der israelitischen Auffassung in die Augen. Hier, wie dort, ist dieser Gegenstand der Art, daß an ihn neben einem intellectuellen Gewinn sitt-

licher Nachtheil und mannichfaches Uebel sich anschließt. Im griechischen Mythus nun ist das Feuer, dieser Gegenstand, sinnig gewählt, da ohne es kein Gewerbe, keine Kunst, kein ausgebildetes menschliches Leben überhaupt gedacht werden kann: der an es geknüpfte intellectuelle Fortschritt ist eben die höhere menschliche Bildung, das mit ihm verbundene sündige Element beruht darauf, daß der durch das Feuer geweckte Geist nur auf materielle Vortheile, nicht auf die ewigen göttlichen Gesetze sich richtet, wie denn Prometheus selbst gegen den Willen des Zeus für die Menschen das Feuer geraubt hat; die Uebel endlich, welche an den Feuerraub sich anschließen, sind die durch feinere Bildung erzeugten Leiden, welche, wie das weibliche Geschlecht für jene äußerliche Cultur am meisten empfänglich ist, im griechischen Mythus auch durch das Weib vermittelt erscheinen. Insofern nun der Gebrauch des Feuers wirklich eine Hauptbedingung fortschreitender menschlicher Bildung, diese Bildung aber zugleich Grund von mancherlei Leiden ist, die der Naturzustand nicht kennt, insofern diesem nach der griechische Mythus unmittelbar aus dem frischen, wirklichen Leben geschöpft hat, konnte man ihn wohl natürlicher, begreiflicher, menschlicher nennen, als die israelitische Erzählung vom Wundergarten in Eden und vom Baume der Erkenntniß. Indem aber der griechische Mythus den intellectuellen Fortschritt der Menschheit in die bloße äußere Bildung setzt, geht er wiederum des tieferen Begriffes von Sünde verlustig, wie denn selbst der Gedanke, daß jene von Prometheus den Menschen gegebene Bildung eine nur äußerliche, um das göttliche Gesetz unbekümmerte, mithin sündige sey, nur versteckt in der griechischen Darstellung liegt, nicht bestimmt ausgesprochen ist, wogegen das mit der Bildung verbundene äußere Uebel weitläufig besprochen wird. Dagegen faßt der israelitische Mythus, indem er die durch die verbotene Frucht gewonnene Erkenntniß als die des Guten und Bösen bezeichnet, die Sache sogleich in der Wurzel: diese Erkenntniß muß der Mensch haben, wenn

ihn der Vorwurf der Sünde in vollem Sinne und mit vollem Rechte treffen soll, und wenn nun der Mythus an den Genuß der Frucht dieser Erkenntniß die Uebertretung des göttlichen Gebotes unmittelbar knüpft, so sagt er eben damit, daß die Frucht dieser Erkenntniß ohne Sünde nicht gepflückt werde, daß die theoretische Unterscheidung ohne den praktischen Gegensatz zwischen gut und böse in einem Menschen nicht vollzogen werde. Mag dem griechischen Mythus der Vorzug lebendiger Mannichfaltigkeit und ästhetischer Schönheit zugestanden werden, so bleibt dem alttestamentlichen der Vorzug großartiger Einfachheit und ethischer Tiefe.

Parallel mit der beiderseitigen Ansicht über die Sünde geht die über die Sündenstrafe. Wie im griechischen Mythus der Titane Prometheus eigentlich allein als der Frevler erscheint, indem das Menschengeschlecht weniger an seinem Frevel, als an den Folgen seines Frevels Antheil nimmt, so trifft auch ihn vorzugsweise die Strafe und zwar in ganz besonderer Weise. Der dem Zeus zum Trotz das Menschengeschlecht zu gesellschaftlicher Bildung erhebende Gott wird auf Zeus' Befehl fern von aller menschlichen Gesellschaft, am entlegenen Nordostrande der Erde, am öden Felsen angeschmiedet, und ihm, der sein Gelüsten höher geachtet, als Zeus' ewiges Gesetz, frißt Zeus' Adler die unsterbliche Leber, das Organ sinnlichen Gelüstes und niederer Begierde. In der That ein schöner, tiefer Sinn in schlichter Erzählung, nur dadurch in seiner Bedeutsamkeit geschwächt, daß Prometheus allein diese Strafen duldet: die Menschen treffen nur die mit der auf dem Gebrauche des von Prometheus geraubten Feuers beruhenden Bildung verbundenen Leiden; wie aber im griechischen Mythus jene niedere, gottesvergessene Bildung als eine sündige nicht ausdrücklich bezeichnet wird, so erscheinen auch diese Leiden nicht als wohlverdiente Sündenstrafen, sondern als äußere Uebel, denen man sich als einmal vorhandenen mit Resignation fügen muß, ja sie sind nach der Erzählung der „Werke und Tage" mit jener höheren

Bildung nicht einmal nothwendig verknüpft, sondern durch die Thorheit des Epimetheus erst zufällig über die Menschen hereingebrochen. Noch äußerlicher ist die Auffassung der Theogonie, welche das Eintreten jener Uebel nicht bloß durch das Weib sich vermittelt denkt, sondern eben in der Entstehung des weiblichen Geschlechts selbst das Uebel sucht und damit die dem griechischen Geiste im Ganzen anhaftende Unfähigkeit verräth, nicht allein das Wesen und den Werth der Weiblichkeit und damit die gleiche Berechtigung des Weibes und des Mannes im Gesammtorganismus der Menschheit, sondern auch die Bedeutung der Persönlichkeit überhaupt und ihr innerstes geistiges Leben und Weben zu erkennen. Ganz anders das alte Testament! Hier ist der erste Sünder der erste Mensch selbst, und wie an ihm nur die Sünde zuerst hervortritt, von der keiner frei ist, so trifft ihn auch kein strafendes Leiden vor den übrigen Menschen voraus. Wenn nun die strafenden Uebel in Verhältnissen gefunden werden, welche mit dem Begriffe des Menschen, als eines vernünftigen, aber endlichen Wesens, nothwendig verbunden sind, und dem leiblosen Zustand im Paradiese gegenübergestellt werden, so offenbart sich hierin allerdings die Unzulänglichkeit der innere geistige Verhältnisse in äußere Geschichte umwandelnden mythischen Darstellung, welche hier genöthigt ist, was nebeneinander seyn kann und soll, den Schweiß der Arbeit und die unbesiegbare Freude der Gemeinschaft mit Gott, als verschiedene Zustände aufeinander folgen zu lassen. Zugleich aber spricht hiermit der Mythus den Gedanken aus, daß nicht unter bestimmten positiven Strafen der Sünder seine Schuld verbüßt, daß vielmehr, wie denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen, so durch die Sünde alle Verhältnisse des Lebens zu Uebeln umgewandelt werden. Und, um auch darauf schließlich aufmerksam zu machen, in wie viel tieferer, edlerer Weise führt der alttestamentliche Mythus das Weib ein! Sie wird zur Vollendung des menschlichen Lebens als unentbehrliche

Gehülfin des Mannes erschaffen, ihm beigegeben als unzertrennliche Gefährtin, damit er ein Leib werde mit ihr und in dieser Verbindung erst selbst ein vollendeter Mensch. Wie sinnig knüpft an des Weibes vorherrschende Sinnlichkeit der Mythus die Verlockung der Sünde, ohne diese doch dem Manne äußerlich aufzudrängen, der vielmehr freiwillig der Stimme seines Weibes folgt, welches nachher, wie es gemeinschaftlich mit dem Mann gesündigt, auch gemeinschaftlich mit ihm büßt! Wenn auch erst der durch das Christenthum geheiligten und geläuterten deutschen Volksthümlichkeit das volle Wesen schöner Weiblichkeit in seiner ganzen Tiefe, Innigkeit und Zartheit sich erschloß, wie tritt doch in diesen Vorstellungen des alten Testamentes schon mit dem Begriffe der Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes auch der Sinn für das Wesen und den Werth menschlicher Persönlichkeit schön hervor!

Fassen wir das über den Unterschied der alttestamentlichen von der griechischen Vorstellung vom Sündenfalle Bemerkte den Hauptpuncten nach zusammen, so liegt die Grunddifferenz darin, daß der vom Israelitismus in aller Strenge festgehaltene Unterschied zwischen Gott und Welt, Natur und Geist im Griechenthum nicht vollzogen ist, vielmehr beide Sphären mit einander vermischt werden, und zwar so, daß die Welt als das Ursprüngliche, Selbständige erscheint, von welchem Geist und Gottheit erst Producte sind. Davon ist nun, zunächst in formeller Beziehung, die Folge, daß durch stetes Ueberspringen innerlicher, geistiger Beziehungen in die Sphäre der Aeußerlichkeit und Sinnlichkeit die griechische Erzählung vom Sündenfalle unruhiger und unklarer wird, und daß in diesem Mythus die äußerlich geschichtliche Darstellung ein selbständiges Interesse gewinnt und den geistigen Gehalt zu sehr überwuchert, während der israelitische Mythus die geistigen Bezüge, um welche es sich hier handelt, so einfach und klar darlegt, als es die mythische Darstellung nur immer vermag. In Bezug auf den Inhalt des

Mythus aber läßt die dem Griechenthum eigne Vermenschlichung der Gottheit und Vergötterung der Menschheit die Sünde nicht sowohl als absolut strafbaren Frevel des Geschöpfes gegen den Schöpfer, sondern als Kampf des mindern Mächtigen gegen den Mächtigeren und die Sündenstrafe vielmehr als ein durch die Gewalt des letzteren aufgedrungenes äußeres Uebel erscheinen, mit einem Worte: es ist der Begriff der Sünde, als eines freien Widerstrebens gegen des heiligen Gottes ewiges Gesetz, im griechischen Mythus so wenig rein ausgeprägt, daß hier mehr im Fall ein Uebel, als ein eigentlicher Sündenfall dargestellt ist.

Daß nun auf dem Grunde des dem Israelitismus eigenthümlichen wahren Begriffs und lebendigen Gefühls der Sünde dem israelitischen Volke auch in besonderem Grade das Bedürfniß nach wahrer Versöhnung und die Fähigkeit sich entwickeln mußte, die Religion der Versöhnung anzunehmen, leuchtet ohne Weiteres ein. Zwar fehlt auch der im Prometheus vorliegenden griechischen Anschauung die Idee der Versöhnung nicht: die Theogonie läßt auf die Angabe der Strafe, welche den Prometheus traf, sofort die Schilderung der Art folgen, wie seine Befreiung zu Stande kam, und auch die äschylische Trilogie schloß mit der endlichen Versöhnung der kämpfenden Parteien; aber, wie der Begriff der Sünde, so ist auch der der Erlösung und Versöhnung im griechischen Mythus, trotz aller sinnvollen Beziehungen, welche er enthält, nicht wahr, tief und ernst genug gefaßt. Nicht wahr und tief genug, weil nicht bloß der Mensch, oder der Repräsentant der Menschen, Prometheus, mit Gott versöhnt wird, indem er von seinem frevelhaften Trotze abläßt, sondern auch die Gottheit nachgeben muß, als eine, die in eifersüchtiger Wahrung ihrer Rechte selbst bis zum Unrecht sich verirrt hatte: so wenn Zeus seinen Plan, die Menschheit ganz zu vertilgen, wider Willen aufgeben muß, wenn die Fortdauer seiner Macht an die Kundwerdung eines Geheimnisses geknüpft erscheint, dessen Eröffnung er von Prometheus um den Preis

der Lösung des gefesselten Titanen eintauscht. Wunderschön ist es nun gedacht, wenn Herakles als der Erlöser und Versöhner des gefesselten Prometheus auftritt: es liegt hierin die Idee ausgedrückt, daß nur ein Gottmensch der Versöhner seyn könne, und wie in Herakles die Herrlichkeit der Götter den Menschen menschlich nahe tritt, und eine menschliche Individualität erscheint, die den ewigen göttlichen Gesetzen frei sich fügt, so muß auch er vor Allen geeignet seyn, den trotzenden Titanen, der die der Gottheit entfremdete Menschheit repräsentirt, zur Unterwerfung unter den Willen des höchsten Gottes zu bewegen und dadurch seine Befreiung möglich zu machen. Aber abgesehen von der grobsinnlichen Weise, auf welche durch die Verbindung des Zeus mit Erdentöchtern die Verwirklichung des Begriffes „Gottmensch" in der griechischen Vorstellung gefaßt wird, so wie davon, daß das Göttliche in Herakles selbst mehr in der Sphäre des Sinnlichen, als des Geistigen liegt: so ist in der durch Herakles vollzogen gedachten Versöhnung eben deßwegen der Begriff der Versöhnung nicht ernst genug gefaßt, weil sie nur in der Idee eines Gottmenschen ideell, nicht in einem wirklichen Gottmenschen factisch vollzogen erscheint. Wie der Mythus in der Idee des Prometheus die Opposition gegen das Göttliche so concentrirt, daß der Sünde der Menschen nicht mehr gedacht wird, so begnügt man sich damit, in der Person des Herakles die Idee der Versöhnung ausgedrückt zu haben, so sehr, daß das Bedürfniß nach einer wirklichen Versöhnung, an der jeder Einzelne durch Aufgeben seines egoistischen Willens sich zu betheiligen hätte, kaum mehr hervortritt; denn wenn auch hervorragende Geister des griechischen Volkes, wie namentlich die Tragiker, ein tieferes Bewußtseyn von Sünde und nach Rache rufender Schuld aussprechen und zu erregen strebten, so genügte es doch der Masse, solche Regungen durch äußere Cultushandlungen zu beschwichtigen, und sittliche Leichtfertigkeit riß mehr und mehr ein; genügt doch schon in den „Werken und

Tagen") als Trösterin für die durch Prometheus' Frevel über die Menschen gekommenen Uebel die Hoffnung, welche Aeschylos eine blinde nennt, und welche den Abgrund, welchen auszufüllen sie weder Willen, noch Kraft hat, wenigstens mit Blumen verdeckt. Wenn es endlich auf den ersten Blick scheinen könnte, als ob die dem Griechenthum überhaupt eigenthümliche Idee einer Verwandtschaft und innigen Gemeinschaft zwischen Göttlichem und Menschlichem ihm einen Vorzug gäbe vor dem Gott und Menschheit in starrer Trennung auseinander haltenden Israelitismus, so wird dieser Vorzug sofort aufgehoben durch die Art, wie jene Idee verwirklicht wird: wahre Gemeinschaft und Versöhnung mit Gott kommt dadurch zu Stande, daß der Mensch, seinen egoistischen Willen opfernd, zu Gott emporstrebt; zieht er dagegen die Gottheit ins Endliche, ja in den Kreis seiner menschlichen Gelüste und Begierden herab, so ist das eine falsche Versöhnung, und das ist der Weg zur Gemeinschaft mit Gott, den das Heidenthum überhaupt und auch das Griechenthum ging. Und wenn die heitere, reiche Entfaltung individuell-menschlichen Lebens in der griechischen Welt Schiller's Ausspruch zu bestätigen scheint:

Als die Götter menschlicher noch waren,
Waren Menschen göttlicher,

so verfliegt dieser freundliche Schein bei näherer Betrachtung sehr bald: das einmal ins Endliche herabgezogene Göttliche ging immer mehr verloren, der himmlische Funke erstarb in irdisch sinnlichem Treiben immer mehr, und was der Ausgang war des heiteren, götterreichen griechischen Lebens, das zeigt das von Heiden selbst bestätigte entsetzliche Gemälde heidnischer Gräuel im ersten Kapitel des Römerbriefes und jener Altar zu Athen, dessen Inschrift, verzweiflungsvoll fragend, wie ein Verirrter in der Wüste, und man weiß nicht, ob mehr rührend, oder mehr erschütternd, lautete: dem unbekannten Gott!

Unterdessen hatte auch der Israelitismus seinen sauren Weg vollendet. Der alttestamentliche Mythus vom Sündenfall weiß noch nichts von künftiger Versöhnung, und während der Grieche, am poetisch ausgeschmückten Bilde der entschwundenen goldenen Zeit sich weidend, über die Unvollkommenheit der Gegenwart sich tröstet, herrscht im Israelitismus das Gefühl der Trennung von Gott und der Schmerz über die Sünde so sehr vor, daß des vergangenen paradiesischen Urzustandes gar nicht mehr gedacht wird, wie denn, abgesehen von einigen höchst allgemeinen und zweifelhaften Anspielungen der Proverbien (3, 18. 11, 30. 13, 12. 15, 4.), im ganzen alten Testamente auf den Mythus vom Sündenfalle keine Beziehung sich findet, und erst in den Apokryphen (Weish. 2, 23 f.) eine solche hervortritt. Dagegen erzeugt das Gefühl der Trennung von Gott das ernste Bestreben nach inniger Vereinigung mit ihm, wach erhalten durch die Hoffnung auf eine künftige Zeit innigster Gemeinschaft des Volkes und endlich, durch dessen Vermittelung, der ganzen Menschheit mit Jehova, dem wahren Gott, auf eine Zeit, die man mit einem herrschend gewordenen Namen im Allgemeinen als die messianische bezeichnen kann. Und diese tröstende Hoffnung ist keine müßige und blinde, wie jene, die Prometheus seinen Menschen gab, sondern eine zum ernstlichsten Schaffen der eignen Seligkeit rastlos anfeuernde und die Art, wie die endliche Versöhnung zu Stande kommen müsse und werde, in stets klarerem und bestimmteren Bilde zeigende. Viele zwar beschwichtigen durch äußere Gesetzeserfüllung die Stimme, die ihnen zuruft: Lasset euch versöhnen mit Gott! Der wahre Kern des Volkes aber, von tieferem religiösen Bedürfnisse belebt, läßt den äußeren Werkdienst sich nicht genügen, sondern je mehr äußere Leiden des Volkes und des einzelnen Frommen die selige Zukunft in weite Ferne hinauszurücken scheinen, desto tiefer fassen sie den Begriff der Sünde, desto höher und geistiger die Anforderungen wahrer Gerechtigkeit vor Gott, desto entschiedener bildet sich die Ueberzeugung her-

vor, daß nicht durch menschliche Kraft auf dem Wege allmählicher Entwickelung das ersehnte Gottesreich erblühen könne, sondern nur durch die schöpferische Macht des herrlichen Davidssohnes, auf dem der Geist Gottes ruhen werde in seiner ganzen Fülle, bis dann „der große Ungenannte" schon die erlösende und versöhnende Kraft leidender heiliger Liebe preist, und Jeremia, im Tone eines Evangelisten mehr, als eines Propheten, den neuen Bund verkündet, in welchem Gott, nicht, wie im alten, ein auf Steine geschriebenes Gesetz den Menschen entgegenhalten, sondern sein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben werde. Höchst charakteristisch ist diese im Griechenthum und im Israelitismus vorliegende verschiedene Vorstellung von einer goldenen Zeit. Dort liegt diese in ferner Vergangenheit, und während eine ohnmächtige Sehnsucht ihr Bild dichterisch erneut, versinkt die griechische Welt von der Höhe jenes Urbildes herab immer tiefer in das sittliche Verderben, so daß der Rest einer allgemeinen höheren Ahnung, welche jedoch gerade um die Zeit der Erscheinung Christi auch in der heidnischen Welt lebhafter wieder aufblitzt und hie und da selbst in Erwartungen einer nahen besseren Zukunft hervorbricht, um den Altar des unbekannten Gottes sich sammeln muß; umgekehrt wird das in der Vergangenheit liegende verlorene Paradies im Israelitismus nicht weiter berücksichtigt, er vergißt, was dahinten ist, und strecket sich nach dem, was da vorne ist, und jagt nach dem vorgesteckten Ziele künftiger seliger Gemeinschaft mit Gott; statt die entschwundene goldene Zeit müßig zu beklagen, strebt er vielmehr, von Gottes Geiste erfüllt, geläutert, gestärkt, das Paradies wieder zu erwerben, er thut dieß mit einer Ausdauer und ethischen Energie, von der die heitere griechische Welt keine Ahnung hat. So wurde in der Mitte des israelitischen Volkes, unter Seelenschmerzen und äußerer Noth, während Viele in äußerer Werkheiligkeit jene vergaßen, Andere durch diese zu völligem Unglauben getrieben wurden, doch in empfänglicheren Gemüthern der Boden be-

reitet, auf welchem allein das himmlische Senfkorn der Religion der Versöhnung zuerst Wurzel schlagen konnte; und so gewiß das Christenthum nicht auf der abstracten Idee der Versöhnung, sondern auf der Grundthatsache der durch Jesum von Nazareth wirklich vollzogenen Versöhnung beruht, so gewiß steht eine Gemeinschaft, in welcher nur jene Idee hin und wieder aufleuchtet, ohne daß man um deren Verwirklichung ernsthaft sich bemühte, in entfernterer Beziehung zu ihm, als eine solche, in welcher auf dem Grunde des tief empfundenen Schmerzes der Trennung von Gott in stätigem Fortschritte ein ernstes Ringen nach wahrer Versöhnung mit ihm hervortritt, so gewiß steht mit einem Worte der Israelitismus zu dem Christenthum in einer eigenthümlich nahen Verwandtschaft. Auch widerspricht dieser Behauptung nicht der von Schleiermacher, als Stütze seiner entgegenstehenden Ansicht, geltend gemachte Umstand, daß viele Juden dem Christenthume anfangs hartnäckigeren Widerstand leisteten, als die Heiden selbst. Es erklärt sich diese Erscheinung daraus, daß jene in ihrer reineren Gotteserkenntniß und dem Gesetze doch etwas Positives hatten und leicht versucht seyn konnten, die halbe Wahrheit für die ganze zu nehmen, während bei den Griechen, nachdem das Göttliche im Sinnlichen immer mehr untergegangen war, am Ende eine geistige Leerheit eintrat, die dem Christenthum gar nichts Positives mehr entgegenzusetzen hatte und durch ihre eigene Unbefriedigtheit zu ihm hindrängte; und es steht der erwähnte Umstand unserer Ansicht um so weniger entgegen, als man immer wird zugeben müssen: wie nach Schleiermacher's eigenem Zugeständnisse ein auf griechischem Boden etwa auftretender, aus dem Heidenthume hervorgegangener Erlöser undenkbar ist, so konnten auch die ersten Verkündiger des Evangeliums nur aus dem Judenthum hervorgehen, und wie sie selbst, durch den Israelitismus vorbereitet, das Christenthum aufgenommen hatten, so mußte auch den von ihnen bekehrten Heiden, wenn nicht das Halten an dem mosaischen Gesetze, doch der Glaube

an die alttestamentliche Offenbarung zugemuthet werden; auch sie erhielten mithin das Christenthum nur durch Vermittelung des Israelitismus und konnten es nur als Vollendung und Erfüllung der im alten Testamente vorliegenden Vorbereitung und Verheißung in seiner wahren Bedeutung erfassen und lebendig sich aneignen.

Liegt in dem so eben Ausgeführten allerdings die Ansicht ausgesprochen, daß das Griechenthum vorzugsweise negativ auf das Christenthum vorbereitete, so ist doch in dem Obigen zugleich auch angedeutet, daß es an aller positiven Verwandtschaft mit dem Christenthume dem Griechenthum keineswegs fehlte. Der Israelitismus war darin einseitig, daß er, im Gegensatze gegen das Heidenthum, welches beide Seiten vermischte, Gott und Welt in starrer Trennung einander gegenüberstellte. Während in Folge hiervon dem Israeliten der göttliche Wille als äußeres Gesetz entgegentrat, welchem das Individuum sich zu unterwerfen habe, und durch den Druck des äußeren Gesetzes im Israelitismus die freie Entwickelung der Individualität in der That gehemmt wurde, erscheint im Griechenthume im Gegentheil das Menschliche gleichsam als das ursprünglich Berechtigte, dessen Gesetzen das in das Bereich des Menschlichen herabgezogene Göttliche sich fügen muß, weßhalb denn durch ungehinderte, mannichfaltigste Entwickelung des individuellen Lebens das Griechenthum vor dem Israelitismus sich auszeichnet. Und darin eben liegt seine positive Verwandtschaft zu dem Christenthum. Denn wie Christus selbst dem Willen Gottes nicht als einem äußeren Gesetze sich beugte, es vielmehr „seine Speise," d. h. das innerste Bedürfniß seiner individuellen Natur war, den Willen seines Vaters zu erfüllen, so soll auch der Christ, in Liebe mit Gott verbunden, dessen Gesetz als die innerste Triebkraft seines Wesens und Wirkens in sich aufnehmen, so daß, im Zustande der Freiheit der Kinder Gottes, auf diesem Grunde das individuelle Leben frei und freudig sich entfalte, und damit ist im Christenthume das Recht der Individualität wie-

derum anerkannt. Allerdings jedoch war diese Gemeinschaft zwischen Gottheit und Menschheit im Griechenthume auf falschem Wege erreicht, weßhalb auch die schöne Blüthe des griechischen Lebens, des wahren Grundes entbehrend, nur von kurzer Dauer war; es zeigte nur das Ziel einer Gemeinschaft mit der Gottheit und die Form der darauf beruhenden freien Entfaltung der Individualität, ein Ziel, ohne dessen Erreichung volle religiöse Befriedigung nicht möglich ist, gelangte aber auf falschem Wege zu diesem Ziele. Der Israelitismus dagegen schritt auf dem richtigen Wege der Läuterung und Erhebung des menschlichen Willens zur Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetze langsam vorwärts, und konnte so, obgleich unter dem Drucke des Gesetzes zu individueller Freiheit selbst nicht kommend, doch allein dem Christenthum die feste Grundlage bieten, die durch das Griechenthum dargestellte Form mit dem wahren Gehalte füllen und die rechte Verwirklichung des durch das griechische Leben angedeuteten Ideals freier individueller Entfaltung anbahnen. Wie übrigens diesem nach in der Urzeit des Christenthums erst in der Gemeinschaft heidnischer und jüdischer Bekenner das christliche Princip seine volle Wirksamkeit frei entfaltete, so stand auch in der Reformationszeit, nachdem die Hierarchie des Mittelalters gewissermaßen ein Wiederaufleben der alttestamentlichen Gesetzesgerechtigkeit gewesen war, das Bedürfniß nach freier und inniger individueller Aneignung des christlichen Princips mit der Wiederbelebung des classischen Alterthums in der bedeutsamsten Wechselbeziehung; nicht als ob, wie es wohl hier und da angesehen wird, das Christenthum selbst durch das Griechenthum vollendet worden wäre, sondern so, daß dieses die Veranlassung wurde zu einer im Christenthum selbst schon gelegenen, aber seither einseitig zurückgedrängten freieren Auffassung.

Obgleich schon das Sprüchwort: „Ende gut, Alles gut," und der biblische Ausspruch: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!" bei Betrachtung des traurigen Ausgangs und

der endlichen sittlichen Verwilderung im griechischen Leben auf die Ansicht führen sollte, daß das Princip des Griechenthums, wie es als kein vollkommen und dauernd befriedigendes sich erwiesen hat, so auch kein absolut wahres seyn könne; obgleich das tiefe Wort unseres großen Dichters: „Der Lebende hat Recht!" auf das griechische Princip angewandt, welches die Welt nicht zu überwinden vermochte, sondern sich auslebte und die Welt dem Verfalle überließ, und auf das christliche, welches mit dem unbestreitbaren Rechte des weltgeschichtlichen Fortschrittes auf dem Boden des Verfalles siegreich auftrat und die Welt ergriff, umgestaltete und sie fortwährend beherrscht, um sie immer vollständiger zu durchdringen, obgleich in solcher Anwendung jene Wahrheit das griechische Princip dem christlichen gegenüber darstellen mußte als ein unzulängliches, temporär gültiges, gegenüber dem vollkommenen, absoluten: so haben doch viele Freunde und Kenner des classischen Alterthums starke Neigung vom Christenthume zum Heidenthume hin gezeigt. Mag dieses theils von der starren und unfreien Weise herkommen, in welcher viele Theologen das Christenthum mehr verhüllten, als darstellten, mag es darauf beruhen, daß man die durch das Christenthum erst beseitigten großen Schwächen des heidnischen Lebens übersah und nur die Vorzüge des Griechenthums vor unserem Leben beachtete, in welchem das christliche Princip seine volle Verwirklichung allerdings noch nicht gefunden hat, mag diese Abneigung gegen das Christenthum und noch mehr gegen den Israelitismus nur ein neuer Beleg seyn zu der Regel des alten „ars non habet osorem nisi ignorantem:" so viel ist sicher, es dünkt sich nun Mancher ein neuer Prometheus, der ganz, wie der alte mit Zeus, mit Jehova oder dem Christengotte hadert, nur daß die Stelle des gewaltigen Titanen ein engbrüstiger Stubengelehrter vertritt, den nichts fesselt, als die eigene Beschränktheit, und dessen Inneres nichts zerwühlt, als die eigene Eitelkeit und Leerheit, und gewiß eine große Zahl der classischen Philologen will nichts wissen von einer näheren vorbereiten=

den Beziehung des Griechenthums auf das christliche Princip, welches das Centrum der Weltgeschichte bildet, und die Angel, um welche die Welt sich dreht a). Sehr dankenswerth

---

a) Auch Märker wird in der angeführten Schrift an einer dem Gegenstande mit Selbstverleugnung sich anschließenden treuen Entwickelung der griechischen Ansicht vom Bösen durch fortwährende polemische Rücksicht auf alt- und neutestamentliche Aussprüche gehindert. Um dagegen die Apologie des Griechenthums um so bequemer zu Stande zu bringen, geht er auf die im Bewußtseyn und Leben des Volkes lebendig gewordenen Ansichten, auf welche es hier vor Allem angekommen wäre, weniger ein, sondern hält sich vorzugsweise an die Philosophen, obgleich, wie wenig diese als Repräsentanten des Volksbewußtseyns gelten können, schon Platon's bekannter Ausspruch zeigt: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν; und auch die Darstellung dieser philosophischen Lehren wird zu sehr durch Beziehungen auf Aussprüche moderner Philosophen, namentlich Hegel's, gestört. Uebrigens muß der Verfasser doch öfter zum Verräther der Schwäche der griechischen Auffassung werden, so namentlich, und zwar ganz wider Willen, bei Darstellung eines Punctes, in welchem er einen Hauptvorzug der griechischen Ansicht erkennt, der Identificirung der Sünde mit der ἀμαθία (vergl. außer a. St. namentlich S. 195.). „Wer das Gute weiß und thut's nicht, dem ist's Sünde," sagt das Christenthum, und findet mithin die letztere nicht in einem bloßen Mangel der Erkenntniß, sondern in der Opposition des egoistischen Willens gegen das wohlerkannte Gesetz. Gerade weil dieß das Griechenthum nicht thut, läßt es sich die Vorstellung einer Versöhnung genügen und unterläßt das ernstliche Ringen nach ihr; gerade deßwegen bildet sich jene „Hierarchie der Intelligenz," zufolge welcher die esoterische Philosophie von der blöden Menge sich sondert und diese ihrem Schicksale überläßt, und gerade um dieses einseitigen Intellectualismus willen führt die griechische Philosophie selbst nicht zu dauernder Befriedigung, sondern läuft endlich in Stoicismus, Epikuräismus und Skepticismus aus, welche Systeme, scheinbar wesentlich verschieden, das mit einander gemein haben, daß sie sämmtlich Philosophien der Verzweiflung sind, der Verzweiflung an einer gründlichen Versöhnung des Ich mit der Welt, welche der Skepticismus offen ausspricht, während der Stoicismus die Welt dem Ich, der Epikuräismus das Ich der Welt opfert.

ist es daher, daß neuerdings namentlich Schömann, besonders in seiner Schrift über des Aeschylos gefesselten Prometheus, jene Beziehung nachdrücklich hervorhebt, und zugleich sehr zu entschuldigen, wenn er, dem Extrem der herrschenden Ansicht gegenüber, die Verwandtschaft der religiösen Anschauungen des Griechenthums mit denen des Christenthums in solcher Weise hervorhebt, daß dadurch die große Differenz beider fast ganz zurücktritt. Uns scheint, als müsse bei jeder Nachweisung einer Beziehung des Griechenthums zu dem christlichen Princip doch einleuchten, nicht nur wie jenes nicht zu leisten vermochte, was dieses zur Befriedigung des religiösen Bedürfnisses der Menschheit that, und deßhalb untergehen mußte, um diesem Platz zu machen, sondern auch, wie das Christenthum auf griechischem Boden nicht einmal die ersten Wurzeln schlagen konnte, eben weil nicht in den religiösen Ideen und dem sittlichen Leben selbst die eigentliche Verwandtschaft des Griechenthums mit dem Christenthum liegt, sondern die jenem eigenthümliche freie und vielseitige individuelle Entwickelung die Form angibt, in welcher auch das christliche Princip aufzutreten bestimmt ist; den religiösen Gehalt aber, auf dessen Grunde das Christenthum eigentlich ruht, vorzubereiten und allmählich heranzubilden, war vielmehr die Aufgabe des Israelitismus.

Indem wir also in jeder andern Beziehung die Vorzüge des Griechenthums vor dem Israelitismus und den heilsamen Einfluß, welchen sie auf die reiche Entwickelung des christlichen Lebens übten und fortwährend üben müssen, bereitwillig anerkennen, glauben wir, in Beziehung auf das religiöse und ethische Moment entschieden dem Israelitismus den Vorzug einräumen zu müssen, und behaupten darauf hin seine specifische Verwandtschaft mit dem Christenthum und seine Stellung, wie über allen übrigen nichtchristlichen Religionen, so insbesondere über dem Griechenthum in der Reihe religiöser Entwickelung. Wir können unsere Auseinandersetzung nicht besser schließen, als mit der Hindeutung

darauf, daß selbst die Männer, die wir am Eingange als Vertreter einer entgegengesetzten Ansicht vorzugsweise nennen mußten, zur Unterstützung der hier ausgesprochenen sehr Gewichtiges beigebracht haben. Schleiermacher thut dieß, wenn er bei Gelegenheit der Entgegensetzung der teleologischen Frömmigkeit, welche das Natürliche in den menschlichen Zuständen dem Sittlichen, gegen die ästhetische Frömmigkeit, welche das Sittliche dem Natürlichen unterordnet, Christenthum und Judenthum, als der ersteren angehörig, der „hellenischen Vielgötterei" scharf entgegensetzt und von der letzteren bemerkt: „In dieser tritt die teleologische Richtung ganz zurück, von der Idee einer Gesammtheit sittlicher Zwecke und von einer Beziehung der menschlichen Zustände im Allgemeinen auf dieselbe gibt es weder in den religiösen Symbolen, noch selbst in ihren Mysterien eine bedeutende Spur, wogegen was wir die ästhetische Ansicht genannt haben, auf das Bestimmteste vorherrscht, indem auch die Götter vorzüglich verschiedene Verhältnisse in den Thätigkeiten der menschlichen Seele und also eine eigenthümliche Form innerer Schönheit darzustellen bestimmt sind." Eben diese ästhetische Richtung, wonach das Sittliche dem Natürlichen bequem untergeordnet wird, hatte das endliche Ersterben des griechischen Geistes in dem Natürlichen und Sinnlichen zur Folge, dagegen erwuchs umgekehrt aus der strengen Forderung des Israelitismus, das Natürliche dem Geistigen zu unterwerfen, jene mit unerhörter ethischer Energie verbundene Sehnsucht nach wahrer Versöhnung mit Gott, wodurch hier, und hier allein, dem Christenthum auf eigentlich religiösem Gebiete ein positiver Anknüpfungspunct geboten wurde. Auch Hegel macht nicht allein selbst darauf aufmerksam, wie der innere sittliche Kampf des Menschen „eine wesentliche Bestimmung des religiösen Geistes unter den Hebräern bildet:" „wie schreit der Schmerz aus den innersten Tiefen der Seele im Bewußtseyn ihrer Sündhaftigkeit, und es folgt die dringendste Bitte um Versöhnung;" sondern von seiner eigenen Schule ist die Einsei-

tigkeit gerügt worden, womit man, um anderweiter Vorzüge des Griechenthums willen, den entschiedenen Vorzug, welchen der Israelitismus in religiöser Beziehung behauptete, verkannt hat. Ein Wort Billroth's (Vorlesungen über Religionsphilosophie, 2. Aufl. S. 90 f.) spricht sich in dieser Beziehung besonders klar und entschieden aus und soll auch unser Schlußwort werden: „Die Forschungen der neuern Zeit, welche tiefere Aufschlüsse über das Wesen der verschiedenen heidnischen Religionen gegeben, und den Unterschied derselben haben einsehen lehren, haben doch auch häufig den Standpunct für die philosophische und religiöse Beurtheilung dieser Religionen verrückt und über der Verschiedenheit derselben unter einander, und jeder einzelnen in ihren verschiedenen Stadien, das Gemeinsame und Wesentliche aller vergessen lassen. So ist denn der in der früheren christlichen Weltansicht immer festgehaltene Begriff des Heidenthums als eines Ganzen, welches einen Gegensatz gegen Judenthum und Christenthum bilde, in der wissenschaftlichen Betrachtung fast verloren gegangen, und es gilt, oder galt doch noch vor Kurzem für eine Barbarei, z. B. die Griechen Heiden zu nennen. Dieser so sehr veränderte Standpunct hat theils in der allerdings einseitigen Auffassung des Heidenthums in der älteren Orthodoxie, welche alles Heidenthum ohne Weiteres verdammte, und in der dadurch hervorgerufenen Opposition ihren Grund, theils in der Bildung der letztverflossenen Zeit, welche in der That eine starke Tendenz zum Heidenthum hatte. So kommt es denn, daß man das Judenthum, welches doch von allen übrigen Religionen des Alterthums wesentlich verschieden, ja ihnen entgegengesetzt ist, mit den einzelnen heidnischen Religionen coordinirt hat. Die Aufgabe für eine wahrhaft christliche Philosophie unserer Zeit muß auch hier seyn, die rechte Mitte zu treffen, d. h. das Heidenthum weder, wie früher geschehen, zu tief zu stellen, noch auch, wie jetzt geschieht, zu überschätzen."

3.

Ueber das Evangelium der Hebräer.

Von

F. Franck,

Diakonus in Schorndorf.

Lessing's Idee, daß die gemeinschaftliche Quelle unserer drei kanonischen Evangelien das syrisch-chaldäische Evangelium der Hebräer oder Nazarener sey a), blieb einige Zeit ein verborgener Schatz, bis hauptsächlich Weber (in seinen Beiträgen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und in seiner neuen Untersuchung über das Alter und Ansehen des Evangeliums der Hebräer) die Hypothese Eichhorn's von einer hebräisch-aramäischen Grundschrift für unsere drei ersten kanonischen Evangelien dadurch ergänzte, daß er die Vermuthung, diese gemeinschaftliche Urschrift sey das Hebräer-Evangelium gewesen, für die wahrscheinlichste erklärte. Obgleich nun Weber (in der Vorrede zu der letztgenannten Schrift) versichert, es werde dem Alter und Ansehen unserer kanonischen Evangelien nichts entzogen, wenn man annehme, in den ersten Zeiten des Christenthums, da die Lehre desselben noch allein in Palästina vorgetragen worden, sey schon eine Biographie Jesu in der Sprache seines Vaterlandes vorhanden gewesen, so war es doch ohne Zweifel vorzugsweise jenes dogmatische Bedenken, das von einer solchen Ansicht über die Priorität des Hebräer-Evangeliums zurückschreckte; es wurde dadurch mit dem herkömmlichen Begriff des Kanonischen auch die ziemlich katholische Ansicht von dem Entwickelungsgang der Kirche in den ersten Zeiten des Christenthums, welche bisher auch unter den Protestanten herr-

a) „Neue Hypothese über die Evangelien" in seinem theol. Nachlaß.

schend gewesen war, in Anspruch genommen. Nachdem nun aber in der neuesten Zeit durch die tübinger Schule der Charakter der ersten zwei Jahrhunderte der Kirchengeschichte als Ebionitismus bezeichnet worden ist, war es natürlich, daß man auf das judenchristliche Evangelium als das eigentlich kanonische Urevangelium recurrirte. Dieß that insbesondere Schwegler zuerst in seiner Recension von de Wette's Einleitung ins N. T. a), sodann in seinem nachapostolischen Zeitalter (1. Bd.), indem er ausdrücklich erklärt, daß die Kritik in dieser Beziehung seit Eichhorn Rückschritte gemacht habe, und besonders den historischen Beweis für das Alter des Hebräer-Evangeliums (nach Eichhorn und Weber) in seiner ganzen Vollständigkeit führt. Je blendender und zwingender nun diese Argumentation auf den ersten Anblick ist, desto nothwendiger erscheint es, sie einer nochmaligen Prüfung zu unterwerfen, und dazu soll die folgende Abhandlung einen Beitrag liefern, indem zuerst die äußeren Zeugnisse, sodann die inneren Gründe für die Priorität des fraglichen Evangeliums untersucht werden.

A. Aeußere Zeugnisse.

Schon die Namenlosigkeit dieses Evangeliums, beginnt Schwegler b), deute auf seine Ursprünglichkeit. Daß es sich nicht selbst den Namen: „das Evangelium nach den Hebräern," d. h. das im Sinne der Judenchristen abgefaßte und in ihren Händen befindliche Evangelium, beigelegt hat, ist allerdings unmittelbar einleuchtend; nur die außerhalb Stehenden, die Nichtjudenchristen, die Katholiker konnten es. Ursprünglich kann das Hebräer-Evangelium nur den Namen τὸ εὐαγγέλιον, „das Evangelium" κατ᾽ ἐξοχὴν gehabt haben; dieses sey aber, wird behauptet, nur unter der Voraussetzung begreiflich, daß es wirklich das erste und zuerst einzige

a) Zeller's theol. Jahrb. 1843. 3. Heft.

b) Nachapostol. Zeitalter. 1. Bd. S. 201.

Evangelium, die erste schriftliche Fixirung der evangelischen Ueberlieferung gewesen sey. Daß jedoch dieser Schluß voreilig ist, sehen wir an dem namenlosen Evangelium, das Marcion im Gebrauch hatte. Es existirte also neben dem Hebräer-Evangelium doch noch ein anderes, das auch auf den Namen des Evangeliums κατ' ἐξοχὴν Anspruch machte. Allein eben dieses Beispiel zeigt uns, daß das eine, wie das andere Evangelium nicht deßwegen keinen besonderen Namen führte, weil noch kein anderes vorhanden war, sondern weil die andern nicht anerkannt wurden. Jede, sowohl die judenchristliche, als die marcionitische Partei wollte das rechte, alleinige Hauptevangelium haben, und daher legten sie demselben keinen menschlichen Namen bei, sondern führten ihre Schrift, wie dieß von Marcion ausdrücklich behauptet wird, auf Christum selbst als Urheber zurück.

Aber auch noch in anderer Beziehung, fährt Schwegler fort, zeuge der Name εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους für die Ursprünglichkeit dieser Evangelienschrift. „War das älteste Christenthum, wie sich auf allen Puncten der Untersuchung erweist, lediglich Judenchristenthum, waren die ältesten Christen nichts Anderes und wollten sie nichts Anderes seyn als Ἑβραῖοι, so muß auch das für Judenchristen bestimmte und in den Händen der Judenchristen befindliche Evangelium das älteste gewesen seyn." Wir sehen hieraus recht deutlich, auf welchem Wege man zu dieser Ansicht von der Priorität des Hebräer-Evangeliums geführt wurde, daß sie nicht sowohl eine für sich selbst stehende und zeugende historische Thatsache ist, als vielmehr ein Schluß aus einer anderweitigen Voraussetzung. „Umgekehrt aber," heißt es sodann, „für die Judenchristlichkeit der in Rede stehenden Periode, dafür, daß diese Periode wirklich die Periode der Ἑβραῖοι war, zeugt der nachweislich ausschließliche Gebrauch des Hebräer-Evangeliums während des Laufes der ersten anderthalb Jahrhunderte." Wir haben also hier einen vollständigen Cirkel im Beweise. Es

handelt sich nun zunächst um die richtige Nachweisung des alleinigen Gebrauches der fraglichen Schrift.

Sie war, das ist die Behauptung, das erste Evangelium, das bekannt wurde, und wird früher als die kanonischen Evangelien erwähnt.

„Eine Evangelienschrift, die sich von dem ersten Augenblicke an, in welchem überhaupt Spuren evangelischer Citate vorkommen, durch die ältesten judenchristlichen Gemeinden, durch Cerinth, Justin (wenigstens subsidiär), Papias, Ignatius, Hegesipp, Tatian bis zu den clementinischen Homilien, einer für eine gewisse Richtung der damaligen Kirche so repräsentativen Schrift, verfolgen läßt, eine Evangelienschrift, deren Spuren sich selbst innerhalb des neutestamentlichen Kanons im Brief Jacobi, im zweiten Brief Petri nachweisen lassen, darf unmöglich mit dem Prädicate des Apokryphischen abgefertigt werden. Keine neutestamentliche Schrift, am wenigsten eines unserer synoptischen Evangelien hat eine so ununterbrochene, so hoch hinaufreichende Reihe von Zeugnissen für sich aufzuweisen."

Wir finden es also, wird gesagt (a. a. O. S. 203.), zuerst in den ältesten judenchristlichen Gemeinden auf palästinensischem Boden. Daß es das Evangelium der Judenchristen war, sey constante Ueberlieferung. Wenn nun dagegen eingewendet werden wollte, daß ja Eusebius und Hieronymus nur von den späteren Judenchristen zeugen, so erwidert Schwegler, es sey unbestreitbar, daß die Nazaräer ihren Ursprung bis zu den Ursprüngen des Christenthums hinauf datiren, daß sie das primitive Christenthum darstellen und diesen ihren Charakter, von den späteren kirchlichen Entwickelungen völlig unberührt, bis zur Zeit jener Berichterstatter erhalten haben.

Diese Annahme jedoch wäre nicht bloß gegen alle Analogie historischer Entwickelung überhaupt, sondern auch gegen die Voraussetzung Schwegler's selbst. Je mehr eine Richtung sich isolirt, desto exclusiver wird sie; wurde also das

Judenchristenthum von der späteren kirchlichen Entwickelung überholt, so mußte es sich nun erst recht in seiner ganzen Eigenthümlichkeit zusammenfassen und der katholischen Kirche gegenüberstellen, was sich am deutlichsten in ihrem Evangelium gezeigt haben muß, da in den ersten zwei Jahrhunderten überhaupt und unter den Secten insbesondere die Evangelien in einer beständigen Metamorphose begriffen waren a). Daß aber das älteste Judenchristenthum mit dem späteren, wofür die Kirchenschriftsteller zeugen, keineswegs schlechthin identisch war, gibt Schwegler selbst zu, indem er verschiedene Perioden des Ebionitismus unterscheidet und ausdrücklich sagt, daß die im gewöhnlichen Sinne so genannten ebionitischen und die speculativen Elemente erst in der weiteren Entwickelung dieser Richtung hervorgetreten seyen.

Wenn sodann Cerinth und Karpokrates das Hebräer-Evangelium gebrauchten, so können diese nicht als Zeugen für die Ursprünglichkeit desselben aufgeführt werden, da in ihnen das Judenchristenthum bereits entschieden in seine

---

a) Eichhorn behauptet (Einleitung, S. 19.), daß man nur so lange, als das Christenthum in den Grenzen von Palästina eingeschlossen war, für ein Evangelium die chaldäisch-syrische Sprache habe wählen können. War bis dahin, wo die Provinzen des römischen Reichs außer den Grenzen Palästina's der Schauplatz des Christenthums wurden, kein Evangelium in chaldäisch-syrischer Sprache geschrieben, so ward in dieser Sprache gar keines mehr abgefaßt. Ebenso sagt Schwegler (S. 214.), zu der Zeit, in welcher unsere kanonischen Evangelien in den Vordergrund treten, habe man kein Interesse mehr haben können, ein besonderes Evangelium für die Judenchristen anzufertigen. Allein die Sprache macht fürs Erste keinen Anstoß, da in Syrien, wo Hieronymus das Nazaräer-Evangelium antraf, in Mesopotamien, Babylonien, wo so viele Juden und frühe auch Judenchristen lebten, das Aramäische Landessprache war und lange blieb. Sodann mußten die Judenchristen, wenn sie sich mit den kanonischen Evangelien nicht befreunden konnten, allerdings nur ein um so stärkeres Interesse haben, ein eigenes Evangelium zu besitzen.

zweite, sectirerische und mit gnostischen Elementen durchdrungene Formation übergegangen war. Es ist zwar eine Streitfrage geworden, ob der gnostische Ebionitismus gleichzeitig mit dem vulgären entstanden sey oder seine Entstehung einer späteren Zeit angehöre. Schliemann (Clementinen, S. 531.) findet das Erstere unbedenklich, allein die historischen Spuren, welche er für das frühere Alter des gnostischen Ebionitismus aus Irenäus, Origenes und sogar dem apostolischen Zeitalter (Irrlehrer im Kolosserbrief und den Pastoralbriefen) beibringt, sind mehr als verdächtig; das angebliche Zeugniß des Irenäus beruht auf einer unrichtigen Interpretation der bekannten Stelle: Iren. I, 26: quae autem sunt prophetica, curiosius exponere nituntur, wo Schliemann die früher von Neander gegebene, aber von ihm selbst wieder zurückgenommene Erklärung hervorholt; sodann die Beziehung der διττοὶ Ἐβιωναῖοι des Origenes auf die beiden Arten der wirklichen Ebioniten ist entschieden unrichtig, da wir bei den Angaben des Origenes nirgends eine Spur von gnostischem Ebionitismus finden, sondern es muß hier bei der gewöhnlichen Deutung von den Ebioniten und Nazaräern bleiben, welche Schliemann hauptsächlich deßwegen verwirft, weil er unrichtigerweise voraussetzt, der allgemeinere Gebrauch des Ebionitennamens lasse sich nicht documentiren. Was endlich die Irrlehrer des Kolosserbriefes und besonders der Pastoralbriefe betrifft, so können diese bloß dann als Zeugen für die apostolische Zeit aufgeführt werden, wenn man alle Verdachtsgründe der neueren Kritik zurückweist und die Echtheit dieser Briefe unbedingt festhalten will. Sind also keine historischen Spuren für eine frühere Entstehung des gnostischen Ebionitismus aufzuweisen, so liegt es auch in der Natur der Sache, daß die gnostische Form dieser Richtung sich erst dann aus der vulgären entwickelte, als der Gnosticismus überhaupt in der Kirche hervortrat.

Ferner wird behauptet, die evangelischen Anführungen, die uns in den Schriften der apostolischen Väter oder der

ältesten Kirchenschriftsteller bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts aufstoßen, führen uns sämmtlich aufs Hebräer-Evangelium zurück und lassen uns, da erst Irenäus vom griechischen Matthäustexte Gebrauch machte, über seine Priorität keinen Zweifel übrig. — Diese Behauptung aber ist keineswegs so stringent, als sie aussieht. Die sogenannten apostolischen Väter können deßwegen nicht zeugen, weil die meisten ihrer Schriften, den ersten Brief des römischen Clemens etwa ausgenommen, unecht sind, also erst in die Mitte oder die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinausführen, und dann weil ihre Citate sehr sparsam sind, mit den Citaten des Hebräer-Evangeliums nicht durchaus zusammenfallen, sondern ohne allen Zweifel aus der am Anfang des zweiten Jahrhunderts und bis in die Mitte desselben noch lebendigen mündlichen Tradition genommen sind. Dieß gibt auch Credner zu [a]).

Wir wollen einige dieser Sprüche genauer ansehen.

Als einen von denjenigen, die nicht in unseren Evangelien vorkommen, führt Credner in Uebereinstimmung mit Menardus [b]) die Stelle an aus Barnabas (Kap. 7): *οὕτω, φησίν, οἱ θέλοντές με ἰδεῖν καὶ ἅψασθαί μου τῆς βασιλείας, ὀφείλουσι θλιβέντες καὶ παθόντες λαβεῖν με.* Allein diese Stelle soll, wie aus der Art der Anführung erhellt, gar kein wörtlicher Ausspruch Christi seyn, sondern nur das Resultat der im Vorhergehenden gegebenen typischen Beweisführung, wie Barnabas öfters seine meist gezwungenen und abgeschmackten Argumente aus dem alten Testament zusammenfaßt; ebenso wird mit *φησίν* die tiefere Bedeutung alttestamentlicher Sprüche und Bilder Kap. 10. angegeben und öfters.

Die Sprüche in Clemens ep. 1. ad Cor. cap. 13. und cap. 46. sind offenbar aus der Tradition und finden

---

a) Beiträge zur Einleitung. 1. B. S. 27.
b) Opp. apostol., ed. Coteler. Tom. I. p. 25.

auch in den Fragmenten des Hebräer-Evangeliums keine Parallele.

Die Stelle des Ignaz ad Smyrn. cap. 3: λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον, hat zwar Hieronymus im Nazaräer-Evangelium gefunden: de vir. illustr. cap. 16: Ignatius — in qua (ep. ad Smyrn. cap. 3.) et de Evangelio, quod nuper a me translatum est, super persona Christi ponit testimonium, dicens: Ego vero et post resurrectionem in carne eum vidi (οἶδα) et credo, quia sit. Et quando venit ad Petrum et ad eos, qui cum Petro erant, dixit eis: Ecce, palpate me et videte, quia non sum daemonium incorporale. Eusebius, der dieselbe Stelle aus dem Briefe des Ignaz anführt (30, 36.), gesteht, er wisse nicht, woher jene Stelle sey (οὐκ οἶδ', ὁπόθεν ῥητοῖς συγκέχρηται). Es ist jedoch daraus keineswegs zu schließen (wozu de Wette geneigt ist, Einl. ins N. T. 4. Aufl. S. 86. Anm. a.), daß Eusebius das Hebräer-Evangelium nicht gekannt habe, da er desselben so oft gedenkt, sondern entweder müßte die Recension des Hebräer-Evangeliums, welche er gebrauchte, den Spruch wirklich nicht gehabt haben, oder, was wahrscheinlicher ist, dieses Nichtwissen war ein bloßes Sichnichterinnern. Die genannte Stelle fand sich nach Origenes (de princip. I. prooem. §. 8.) auch in der sogenannten doctrina Petri a). In beiden Orten aber kam der Spruch aus der mündlichen Ueberlieferung, woher ihn Ignatius hatte. So sagt schon Isaak Casaubonus zu der Stelle des Eusebius (ed. Vales.): Fortasse verius, non ex evangelio Hebraico Ignatium illa verba descripsisse,

a) Es ist aber nicht ganz richtig, wenn de Wette (S. 91. Anm. d.) diese doctrina Petri mit dem evangelium Petri völlig identificirt, denn Eusebius rechnet 3, 25. zwar dieses Evangelium unter die ketzerischen Schriften, die sogenannten διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων aber, wohin die doctrina Petri gehört, unter die νόθα (oder ἀντιλεγόμενα).

verum traditionem allegasse non scriptam, quae postea in literas fuerit relata et Hebraico evangelio, quod Matthaeo tribuebant, inserta. Wollte man solche Stellen auf geschriebene Urkunden zurückführen, so müßte man doch entschieden im Briefe an die Magnesier (Kap. 9.), wo von der Auferstehung der Heiligenleiber beim Tode Christi die Rede ist, eine Anspielung auf die Stelle in Matthäus finden, da diese Notiz sich sonst nirgends zeigt.

Ferner erzählt Papias nach Eusebius die Geschichte einer Sünderin, welche dem Hebräer-Evangelium angehöre. Die Worte des Eusebius sind folgende (3, 39.): ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει. Der Sinn dieser Notiz, behauptet Schwegler (a. a. O. S. 205.), könne genauer nicht der seyn, Papias habe seiner Schrift unter Anderem die Geschichte einer Sünderin einverleibt, welche ebenfalls auch im Evangelium der Hebräer stehe, so daß dahingestellt bliebe, ob sie Papias aus dem Hebräer-Evangelium selbst oder aus der mündlichen Ueberlieferung entlehnt habe, sondern er müsse sich ausdrücklich auf jenes Evangelium als auf seine Quelle berufen haben. Allein der Beisatz ἣν — περιέχει ist doch augenscheinlich nicht die Angabe des Papias, sondern des Eusebius; weil die Quelle der Erzählung nicht genannt war, setzt Eusebius hinzu, daß dieselbe im Hebräer-Evangelium enthalten sey, woraus aber keineswegs folgt, daß sie ursprünglich aus demselben genommen war, da vielmehr Papias sich seiner eigenen Angabe zufolge vorzugsweise an die mündliche Tradition hielt.

Uebrigens würde diese Citation keineswegs etwas für die Priorität des Hebräer-Evangeliums beweisen, da Papias, wie aus der Stelle des Eusebius erhellt, ja auch schon die beiden ersten Evangelien kannte. Denn daß unter den λόγια, welche Matthäus Ἑβραΐδι διαλέκτῳ συνεγράψατο, nicht eine bloße Spruchsammlung zu verstehen ist, kann keinem Zweifel mehr

unterliegen; daß darunter auch nicht das Hebräer-Evangelium gemeint seyn kann, würde daraus erhellen, daß er ja die Geschichte von der Sünderin aus dem Hebräer-Evangelium citirt haben soll, also dieses von den *λόγια* des Matthäus unterschieden haben müßte. Es kann also, was Papias meint, nur das mit unserem ersten kanonischen Evangelium im Wesentlichen identische, hebräisch geschriebene Matthäus-Evangelium gewesen seyn. Was sodann Papias von Markus sagt [a]), paßt allerdings nicht auf unser zweites Evangelium, aber wir haben überall keinen Grund, diese Notiz auf ein nicht mehr vorhandenes Evangelium zu beziehen, das nach Schleiermacher und Credner die Grundlage unseres jetzigen Markus gewesen seyn soll; denn diese Hypothese paßt am wenigsten auf das zweite Evangelium, es kann keineswegs die Existenz des von Papias genannten Markus und die Identität desselben mit unserem zweiten Evangelium in Frage gestellt werden, sondern nur der Bericht des Kirchenvaters von einer angeblichen petrinischen Auctorität, durch welche dieses von einem Nichtapostel abgefaßte Evangelium beglaubigt werden sollte, und de Wette hat Recht, wenn er (a. a. O. S. 173.) sagt, das sicherste sey das negative Ergebniß, daß jene Nachricht in Betreff der Beschaffenheit unseres sogenannten Markus-Evangeliums, wornach es von Matthäus und Lukas abhängig und ein späteres Erzeugniß der evangelischen Schriftstellerei ist, ohne Anwendung und Bedeutung bleibe.

---

a) Euseb. a. a. O.: *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραφεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων· ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.*

Mit besonderem Nachdruck wird namentlich auch Hegesipp aufgeführt. „Als ἀνὴρ ἀρχαῖος, wie ihn Eusebius nennt, als geborner Palästinenser und schon dadurch der urchristlichen Ueberlieferung näher stehend, ein vielbewanderter Reisender, und durch eigene Nachforschungen und Erkundigungen mit den Ueberlieferungen auch der occidentalischen Kirchen wohl vertraut, seiner ganzen Tendenz nach Mann der Tradition und auf Ermittelung der παράδοσις ἀποστολικὴ bedacht, war er, wenn irgend ein Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts, zu einem Urtheil über die gleichzeitige Evangelienlitteratur befähigt" (Schwegler, S. 206.). Ohne Zweifel wäre sein Zeugniß von vorzüglichem Werthe, wenn wir nur ein genügendes hätten. Eusebius sagt von ihm (4, 22.): ἔκ τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι, καὶ ἄλλα δὲ ὡς ἂν ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει. Dieses τινὰ τίθησιν soll heißen, Hegesipp habe sich des Hebräer-Evangeliums ausschließlich bedient, denn daß dieses der Fall sey, beweise theils das Schweigen des Eusebius, der gewiß nicht unterlassen hätte, hegesippische μαρτυρίαι für unsere kanonischen Evangelien, wenn er deren gefunden hätte, anzuführen, theils seine beigefügte Bemerkung, Hegesipp habe in seinen sonst griechisch geschriebenen Denkwürdigkeiten einige Evangeliencitate hebräisch gegeben aus dem hebräischen oder aramäischen Original des Hebräer-Evangeliums, denn der Zweck dieser Originalcitate könne kein anderer seyn, als das Streben nach möglichster Authentie seiner Anführungen. Allein aus den Worten τινὰ τίθησιν ἐκ τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου zu folgern, daß Hegesipp das Hebräer-Evangelium nach Eusebius ausschließlich gebraucht habe, heißt doch ohne Zweifel zu rasch geschlossen. Paulus (Conservatorium, S. 7.) erklärt es für zweifelhaft, ob Hegesipp das Wenige, was er anführe, wirklich aus dem Hebräer-Evangelium genommen habe. Euse-

bius, sagt er, fand Einiges, was Hegesipp citirt hatte, im Evangelium der Hebräer seiner Zeit, es schien ihm also aus diesem Evangelium zu seyn, er gebe aber nicht an, daß Hegesipp selbst dieses Evangelium als seine Quelle genannt habe. Darauf hat jedoch Weber (a. a. O. S. 45 ff.) genügend geantwortet: wenn wir von einem Schriftsteller sagen, er führe etwas aus einer Schrift an, so verstehen wir dem allgemeinen Sprachgebrauch nach auch das darunter, daß er selbst die angeführte Schrift als seine Quelle bezeichnet hat. Daß dieses bei Hegesipp der Fall war, geht insbesondere aus dem Nachsatz hervor, worin Eusebius sagt, er habe auch Einiges. ὡς ἂν ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως angeführt, worin ganz entschieden liegt, daß er diese ungeschriebene Ueberlieferung auch als Quelle genannt hat. Allein wir haben darum bei weitem nicht das Recht, in den obigen Worten die Ansicht des Eusebius ausgedrückt zu finden, daß Hegesipp das Hebräer-Evangelium allein gebraucht habe. Ohne Zweifel will er es vielmehr als etwas der Seltenheit wegen Bemerkenswerthes hervorheben, daß Hegesipp unter dem Vielen (πλεῖστα), was er geschrieben hat, auch Einiges aus dem Hebräer-Evangelium bringt, und zwar in hebräischer Sprache. Eusebius schildert ihn überall als einen katholisch gesinnten Mann, und Hegesipp selber bezeichnet sich als einen solchen, der auf einer Reise nach Rom mit den meisten Bischöfen Unterhaltungen gepflogen und von allen dieselbe Lehre gehört habe, der mit der korinthischen Gemeinde in der genauesten Verbindung stand [a]). Eusebius würde wohl Anstand genommen

---

a) Wenn Hegesipp (Euseb. 4, 22.) sagt, es verhalte sich in jeder Stadt so, ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος, so ist unstreitig diese Voraussetzung des alten Testaments zu stark premirt, wenn Baur (Zeller's theol. Jahrb. 1844. 3. H. S. 571.) dieselbe als einen Beweis der judenchristlichen Richtung Hegesipp's ansehen will, da es natürlich war, daß er,

haben, ihn vorzugsweise als seinen Gewährsmann zu erwählen, wenn derselbe das Hebräer-Evangelium ausschließlich gebraucht und durchaus eine einseitige, judenchristliche Richtung zur Schau getragen hätte. Bei einem Mann, der, wie Hegesipp, τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς darstellt (Eus. 4, 8.), der den Begriff des ὀρθὸς λόγος so stark hervorhebt (4,22.), der in seinen 5 Büchern τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν (ebendas.), war es allerdings bemerkenswerth, daß er auch einige hebräische Stellen aus dem Hebräer-Evangelium anführte, aber Eusebius findet darin nur den Beweis, ἐξ Ἑβραίων αὐτὸν πεπιστευκέναι, nirgends deutet er mit einem Worte an, daß er auch judenchristlichen Geistes sey. Eben dieses soll zwar aus der bekannten Schilderung folgen, welche Hegesipp von Jakobus dem Gerechten entwirft (Eus. 2, 23.). Wenn dieser Bericht auch auf historische Wahrheit keine Ansprüche machen könne, so sey er doch, sagt Schwegler [a]), ein psychologisches Document; es gebe sich in der Ausmalung der Person des Jakobus die eigene ebionitische Denkweise Hegesipp's zu erkennen. Allerdings in dem Fall, wenn diese Schilderung von ihm selbst herrührte, sie war aber vielmehr eine judenchristliche Tradition, der Hegesipp folgte, ohne daß man daraus auf seine ebionitische Gesinnung schließen darf, so wenig als, wie Schliemann [b]) richtig bemerkt, Gregor von Nazianz, der von Petrus, und Clemens von Alexandrien, der von Matthäus etwas ganz Aehnliches berichtet, deßhalb des Ebionitismus beschuldigt werden können. — Es soll mit diesem Urtheil über Hegesipp nicht gerade Schliemann Recht gegeben werden, der jede Spur ebioniti-

---

um die ganze göttliche Auctorität aufzuführen, Gesetz und Propheten vorausgehen lassen mußte.

a) Zeller's theol. Jahrb. II, 1. S. 191.

b) A. a. O. S. 429.

scher Denkweise bei ihm leugnet, aber auf der anderen Seite ist es gewiß eine größere Ungerechtigkeit, ihn zu einem exclusiven Ebioniten zu stempeln.

Daß Justin's ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων nicht das Hebräer-Evangelium sind, glaube ich, an einem anderen Orte a) nachgewiesen zu haben.

Auch Tatian's Diatessaron soll, wenn auch sein Charakter nicht mehr zu ermitteln sey, doch gewiß Verwandtschaft mit dem Evangelium der Hebräer gehabt haben, wie es denn von einigen Alten geradezu mit diesem Namen bezeichnet werde. Daß Tatian, wie sein Lehrer Justin, das Evangelium der Hebräer wenigstens mit benutzt habe, hält auch de Wette für wahrscheinlich (a. a. O. S. 101.); Credner erklärt das justinische und tatianische Evangelium geradezu für identisch. Es ist aber kaum zu begreifen, wie man auf die Stelle des Epiphanius (haeres. 46, 1: λέγεται δὲ τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, ὅπερ κατὰ Ἑβραίους τινὲς καλοῦσι), in welcher nur eine unzuverlässige Vermuthung Einzelner ausgesprochen wird, so großes Gewicht legen mag, da der Berichterstatter sichtlich gar keine genauere Kenntniß von dem fraglichen Evangelium hatte. Will man nun nicht allein auf das Hebräer-Evangelium recurriren, sondern wirklich eine Zusammenstellung (συνάφεια, συναγωγή nach Eusebius) annehmen, weil doch der Name des Evangeliums allzu zwingend ist, so ist es doch höchst unnatürlich, mit Eichhorn und Anderen lieber auf vier unkanonische Evangelien (welches sollen denn diese gewesen seyn, da sie fast alle auf Eines zusammenlaufen?) zurückzugehen, als auf unsere kanonischen. Die Stelle des Eusebius gibt uns hinreichenden Aufschluß über das genannte Evangelium, und wir haben überall keinen Grund, diese Nachricht zu verwerfen; Eusebius sagt (4, 29.): ὁ Τατιανὸς συνάφειάν

---

a) Studien der württemb. Geistlichkeit. 1846. 1. H. S. 61 ff.

τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ᾽ ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεὶς τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν, ὃ καὶ παρά τισιν εἰςέτι νῦν φέρεται. Nehmen wir die Nachricht Theodoret's a) hinzu, daß Tatian bei Abfassung des Diatessaron nur die Genealogien und Anderes, was die fleischliche Geburt des Herrn aus dem Samen David's beweisen konnte, weggelassen habe, so erklärt sich daraus von selbst die Vermuthung einer Verwandtschaft mit dem Hebräer-Evangelium, weil auch in diesem wenigstens nach der Recension der Ebioniten die ersten Kapitel fehlten. Wie die Ebioniten, so beschnitt auch Tatian die evangelische Geschichte aus dogmatischen Gründen. — Es führt uns demnach hier keine Spur auf die Annahme, welche de Wette wenigstens für wahrscheinlich hält, daß Tatian das Hebräer-Evangelium gebraucht haben soll. Die gewöhnliche Annahme, daß er in seinem λόγος πρὸς Ἕλληνας Stellen aus dem Prolog des vierten Evangeliums citirt habe, könnte man zwar in Anspruch nehmen und sagen, daß auch diese Sprüche erst aus dem Hebräer-Evangelium in das johanneische übergegangen seyen, allein diese Hypothese würde hier sich selber schlagen, weil dann jedenfalls das Hebräer-Evangelium nicht mehr das erste seyn könnte, sondern etwa als Uebergangsformation von den synoptischen Evangelien zum johanneischen angesehen werden müßte.

Endlich werden die clementinischen Homilien genannt. Schwegler sagt, Credner habe gründlich nachgewiesen, daß die evangelischen Anführungen der Homilien auf dieselbe evangelische Quelle deuten, welche auch den justinischen Citaten zu Grunde liege, auf das petrinische Evangelium oder das mit diesem identische Evangelium der Hebräer. Es ist jedoch vor Allem zu bemerken, daß die Annahme einer völligen Einerleiheit des Hebräer-Evangeliums und des Evangeliums Petri, wovon Credner ausgeht,

a) Haeret. fabb. I, 20.

unbegründet ist, indem Eusebius in der Stelle vom Kanon (3, 25.) das erstere unter die ἀντιλεγόμενα (oder νόθα) setzt und anmerkt, daß Einige sogar es den Homologumenen beizählen, das Evangelium Petri aber mit anderen, welche sich mit apostolischen Namen brüsten, unter die häretischen Schriften verweist, deren Lehr- und Redeweise ganz von dem apostolischen Typus und der wahren Orthodoxie abweiche, die daher als ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ zu verwerfen seyen. Die Bündigkeit der Argumentation Credner's muß übrigens an diesem Orte dahingestellt bleiben, da die Citate der Clementinen eine eigene Untersuchung erfordern. Jedoch könnten diese Citate insofern für das höhere Alter des Hebräer-Evangeliums darum nicht viel beweisen, weil die Homilien erst dem Ende des zweiten Jahrhunderts angehören.

Origenes, sagt man weiter, citire das Hebräer-Evangelium mit Achtung. Allein was soll dieß beweisen? Gewiß nicht, was man hier voraussetzt, daß es das älteste Evangelium sey; sonst würde es Origenes bei exegetischen und kritischen Fragen höher gestellt haben, als er es stellt, wenn er es ausdrücklich non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis anführen will (comm. in Matth.). Die Auszeichnung, welche Origenes diesem Evangelium erwiesen haben soll, besteht also darin, daß er überall, wo er es citirt, eine Beschränkung beifügt (comm. in Ioh.: ἐὰν δὲ προςίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον), und in der eben citirten Stelle zu Matth.: si tamen placet alicui suscipere illud.

Eusebius, behauptet Schwegler ferner (a. a. O. S. 211.), halte sein Urtheil schwankend, indem er das Hebräer-Evangelium unter die Schriften der zweiten Klasse, die Antilegomenen, setze, mit Hermas, Barnabas und der Apokalypse zusammen, und die Bemerkung beifüge, es werde von Einigen gleichwie die Apokalypse unter die Homologumenen gerechnet. Auch Weber (a. a. O. S. 8.) sagt, Eu-

sebius selbst widerlege oder verwerfe dieses Urtheil nicht. Es kann nun zwar über die grammatische Beziehung des τούτοις gestritten werden, aber Schwegler sagt richtig, der Zusammenhang spreche für die Beziehung auf das unmittelbar vorhergehende ὁμολογούμενα, weil das Hebräer-Evangelium von der damaligen kirchlichen Meinung gewiß allgemein für ein Antilegomenon angesehen worden sey; wenn er dagegen die fragliche Ansicht nur als die Ansicht von Einigen gebe, also ausdrücklich nicht als eine allgemeine, so könne er nur die Zuzählung des Evangeliums zu den Homologumenen darunter verstehen. — Daraus folgt jedoch, daß Eusebius sein Urtheil nicht schwankend hält, sondern er setzt das Hebräer-Evangelium mit der allgemeinen kirchlichen Ansicht entschieden unter die Antilegomena (oder Notha), und gibt die Ansicht von der Echtheit desselben nur als Urtheil Einiger (früherer Kirchenlehrer? κατέλεξαν) an, womit die damalige allgemeine Ueberzeugung nicht mehr übereinstimmte.

Hieronymus, sagt Schwegler ferner nach Eichhorn, erwies diesem Evangelium die Ehre, es ins Griechische und Lateinische zu übersetzen, eine Ehre, die er neben den kanonischen Schriften beider Testamente keiner andern Schrift erzeigte. Aber doch hat Hieronymus auch die Bücher Judith und Tobiä aus dem Chaldäischen übersetzt, und was Weber (a. a. O. S. 80.) gegen diese Instanz vorbringt, hält nicht Stich. Hieronymus, sagt Eichhorn weiter, will dieses Evangelium, wo nicht zur Entscheidung, so doch zum Beweis des Alterthums der in ihm enthaltenen Lehrsätze gebraucht wissen (adv. Pelag. 3, 2: quibus testimoniis si non uteris ad auctoritatem, utere saltim ad antiquitatem, quid omnes ecclesiastici viri senserint). Auch Schneckenburger [a]) behauptet, Hieronymus habe dem Evangelium der Hebräer volle Glaubwürdigkeit, ja dogma-

---

a) Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 110.

tischen Werth zuerkannt, und will dieß aus der Stelle schließen (in Mich. 7, 6.), welche gerade das Gegentheil besagt: qui legerit canticum canticorum — credideritque evangelio, quod secundum Hebraeos nuper transtulimus etc. Allerdings wurde dieses Hebräer-Evangelium, wie Hieronymus öfters sagt, von den Meisten für das Original des Matthäus angesehen, und er selbst hielt anfangs beide für identisch. So sagt auch schon Epiphanius von den Nazaräern (haeres. 29. §. 3.): *ἔχουσι τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον Ἑβραϊστί· παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη, Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἔτι σώζεται*, von den Ebioniten (haeres. 30. §. 3.): *καὶ δέχονται μὲν καὶ αὐτοὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον· τούτῳ γὰρ καὶ αὐτοί, ὡς καὶ οἱ κατὰ Κήρινθον, χρῶνται. Καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ Ἑβραίους, ὡς τὰ ἀληθῆ ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι Ματθαῖος μόνος Ἑβραϊστὶ καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.* Später aber war Hieronymus nicht mehr dieser Meinung, sonst würde er das Hebräer-Evangelium nicht besonders übersetzt und demselben eine größere Bedeutung eingeräumt haben. Man sehe die vorsichtige Art, mit der er sich in seinen späteren Citationen über das Evangelium ausdrückt: Comm. ad Mich. 7, 6: qui crediderit evangelio, quod secundum Hebraeos editum nuper transtulimus; ad Matth. 12, 13: evangelium, quo utuntur Nazareni et Ebionitae, quod nuper in Graecum de Hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum; c. Pelag. 3, 2: In evangelio iuxta Hebraeos, quod Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos, sive, ut plerique autumant, iuxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca. Man kann freilich nicht gerade mit Credner und de Wette behaupten, aus seinen der Zeit nach verschiedenen Aeußerungen erhelle,

daß Hieronymus später von der Ansicht zurückgekommen sey, das Hebräer-Evangelium sey eins mit dem Matthäus, denn dagegen bemerkt Schwegler richtig, da Hieronymus gleich das erste Mal, wo er des Hebräer-Evangeliums überhaupt Erwähnung thue (de vir. illustr. c. 2. 3.), zugleich erzähle, er habe es abgeschrieben und übersetzt, so habe er über das Verhältniß des hebräischen Textes zum griechischen von Anfang an im Reinen seyn müssen, und es sey nicht wahrscheinlich, daß er erst einige Jahrzehnte später durch gereifteres Nachdenken zur richtigen Einsicht gelangt sey. Wenn aber Hieronymus doch in der ersten Stelle die Identität des Hebräer-Evangeliums und des hebräischen Matthäus ausdrücklich behauptet a), später dagegen (s. die obigen Stellen) sich wieder zweifelnder ausdrückt, so spricht dieß doch dafür, daß er in jener ersten Stelle vielleicht aus Freude über den Fund sich zu bestimmt und stark ausgesprochen habe, wie denn Schwegler selbst zugibt, wir haben seine ersten Aussagen nicht im strengsten Sinne zu nehmen, so

a) De vir. illustr. c. 3: Matthaeus primus in Iudaea propter eos, qui ex circumcisione crediderant, evangelium Christi Hebraicis litteris verbisque composuit: quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum Hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea, urbe Syriae, hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. In quo animadvertendum etc. Wenn Credner meint, Hieronymus habe die Worte porro — fuit, welche von der hebräischen Urschrift handeln und den Text zu unterbrechen scheinen, nur an den Rand geschrieben, und zwar habe er damals das hebräische Evangelium noch nicht geprüft gehabt, sey also deßwegen der herrschenden Meinung gefolgt, so gilt dagegen die obige Bemerkung Schwegler's; wenn er es abgeschrieben und, wie er im vorhergehenden Kapitel sagt, übersetzt hatte, so konnte er über den wahren Sachverhalt nicht mehr im Zweifel seyn; ohnedieß mußte ein oberflächlicher Blick auf dieses Nazaräer-Evangelium die Verschiedenheit von unserem Matthäus zeigen.

daß beide Evangelien geradezu eins und dasselbe gewesen wären, sondern die Identität beziehe sich nur auf das Wesentliche. Wenn aber Schwegler die Thatsache so stark premirt, daß die Meinung, das Hebräer-Evangelium sey der Urtext des griechischen Matthäus, zur Zeit des Hieronymus eine allgemein verbreitete gewesen sey, so darf man sich billig wundern, daß kritische Ansichten aus der ältesten Zeit, welche sonst als so unzuverlässig erachtet werden, hier so viel Respect einflößen. Wenn sodann diese kritische Meinung auf eine unvordenkliche kirchliche Ueberlieferung gestützt seyn soll, so ist dieß wiederum eine für den Standpunct der neuesten Evangelienkritik völlig ungehörige und hier noch dazu aus historischen Gründen unberechtigte Connivenz gegen eine sogenannte allgemeine Tradition. — Auch Schneckenburger (a. a. O. S. 111.) redet von einer Tradition, daß das Hebräer-Evangelium der Urtext des Matthäus sey, und legt derselben für seine kritische Ansicht von der Entstehung des ersten Evangeliums eine allzu große Bedeutung bei, während aus den von Hieronymus gebrauchten Wendungen (vocatur a plerisque Matthaei authenticum, ut plerique autumant) deutlich folgt, daß diese sogenannte Tradition bloß ein Schluß war, herrührend aus der Wahrnehmung eines hebräischen Evangeliums in den Händen der Judenchristen und aus der andern alten Tradition, daß Matthäus hebräisch geschrieben habe. Wenn Schneckenburger (S. 112.) dagegen ausruft: dann hätte schon Irenäus diesen oberflächlichen Schluß gemacht! diesen für die Ketzer so günstigen Schluß gemacht! so ist darauf zu erwidern, daß dieser Schluß nahe genug lag, sobald man das Hebräer-Evangelium für identisch mit dem griechischen Matthäus ansah und diesen für die bloße Uebersetzung des von Matthäus selbst verfaßten Originals hielt. Weiter sagt Schneckenburger: der Umstand, daß selbst diejenigen Kritiker, welche die theilweise Verschiedenheit des hebräischen Evangeliums von dem kanonischen wohl kannten,

und diejenigen Historiker, welche ein polemisches Interesse gegen die Historiker hatten, jene Ableitung des kanonischen Matthäus aus dem hebräischen Evangelium der Judenchristen unbedenklich festhalten, sprach dafür, daß ihr etwas Wahres zu Grunde liegen müsse. Dieß nämlich ist das Wahre, daß beide Evangelien in der Hauptsache identisch sind, zu Grunde liegt aber jener Annahme vielmehr die falsche Meinung, daß der griechische Matthäus eine bloße Uebersetzung des von Matthäus concipirten hebräischen Evangeliums sey. Es muß allerdings befremden, daß Hieronymus, auch nachdem er mit nüchternem Sinne das Hebräer-Evangelium beurtheilte, doch so schonend und vorsichtig sich ausdrückt, daß er nicht gegen die allgemeine Ansicht, wornach dieses Evangelium die Urschrift unseres kanonischen Matthäus seyn sollte, entschieden auftrat, zumal da diese Ansicht den Ketzern so günstig zu seyn schien. Man kann sich dieses nicht anders erklären, als mit Credner, welcher sagt, Hieronymus habe sich gescheut, seinen Zweifel an der Tradition, daß das fragliche Evangelium der Urtext des Matthäus sey, laut werden zu lassen. Darauf erwidert zwar Schneckenburger (S. 111.), Hieronymus sey so wenig, als Epiphanius, der Mann gewesen, welcher Ketzern zu lieb in einer Sache, wobei die Authenticität einer kanonischen Schrift gefährdet werden konnte, seine Ueberzeugung verschwieg. Aber der Mann war er, der vor der kirchlichen Meinung oder Ueberlieferung einen ungemessenen Respect hatte; also nicht Ketzern zu lieb, sondern aus Hochachtung gegen die kirchliche Tradition drängte er seine Zweifel zurück oder ließ sie nicht in sich aufkommen. Wurde die Ansicht verworfen, daß das nazaräische Evangelium die Urschrift des Matthäus sey, so schien die uralte Tradition von der hebräischen Abfassung dieses Evangeliums selbst in Frage gestellt. Dieß der Grund, warum Hieronymus auch später die allgemein vorausgesetzte Identität beider Schriften stillschweigend anzuerkennen scheint,

warum auch Epiphanius sie als eine unbestrittene Thatsache (wenigstens für das Nazaräer-Evangelium) erwähnt.

Weiter fährt Schwegler fort (S. 212.), das Hebräer-Evangelium von Anfang an unter die Kategorie des Apokryphischen zu stellen, sey nur möglich vermöge der anachronistischen Zurückdatirung der Begriffe des Kanonischen und Unkanonischen in eine Zeit, welche nachweislich beide Begriffe so wenig als den in ihnen vorausgesetzten und involvirten Begriff einer katholischen Kirche gekannt habe. Allerdings habe die spätere katholische Kirche das Hebräer-Evangelium unter die Antilegomenen, dann unter die Apokryphen gestellt und im Laufe der Jahrhunderte völlig verdrängt. Dasselbe mochte auch manche Archaismen enthalten, die einer ausgebildeteren christlichen Weltanschauung weniger entsprachen. Aber es folge daraus der apokryphische Ursprung dieses Evangeliums so wenig, als der häretische Charakter jenes ältesten Judenchristenthums, auf dessen Boden es erwuchs. — Man muß gestehen, daß mit den Begriffen des Kanonischen und Apokryphischen viel Willkür getrieben worden ist, daß sie noch ins vierte Jahrhundert herab keineswegs nach allen Seiten hin festgestellt waren; wenn es aber einseitig war, diese Begriffe schon in die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts zurückzuversetzen, so ist es als eine eben so große Einseitigkeit anzusehen, sie nun erst zur Noth dem Schlusse des zweiten Jahrhunderts zu vindiciren. Vielmehr scheint uns Alles darauf hinzuweisen, daß die Mitte des zweiten Jahrhunderts es ist, in welcher die Idee der katholischen Kirche aus dem Kampfe mit den entgegengesetzten Richtungen hervorgeht, also auch der Gegensatz des Kanonischen und Häretischen sich bildet. Er war also nicht schon seit längerer Zeit festgestellt (gewöhnliche Ansicht), er war aber eben so wenig noch gar nicht vorhanden (neueste Hypothese), sondern er war eben im Begriffe, sich zu bilden.

Zuletzt faßt Schwegler (S. 215.) seine Ansicht so zusammen:

Das später sogenannte Evangelium der Hebräer ist das älteste, vielleicht noch bis ins palästinensische Zeitalter hinaufreichende Evangelium, im ausschließlichen Gebrauche während der judenchristlichen Periode des Christenthums, d. h. bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts, später, gleichzeitig mit der Consolidirung der katholischen Kirche, oder, was dasselbe ist, in Folge der gegen den Judaismus eingetretenen Reaction durch unsere jetzigen kanonischen Evangelien verdrängt, welche nur spätere Redactionen und bereichernde Umarbeitungen des Hebräer-Evangeliums sind, von modernen Gesichtspuncten aus und in vermittelnder Tendenz veranstaltet. — Allein gegen diese, freilich mit der Voraussetzung einer ausschließlich jüdischen Richtung des Christenthums bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts unzertrennlich zusammenhängende Hypothese spricht der Charakter der Stellen, die uns noch vom Hebräer-Evangelium aufbehalten sind, und die sämmtlich sich als secundäre Formation, als Erweiterung und Umbildung der Tradition ins Apokryphische verrathen.

Aber eben dieses wird insbesondere von Schneckenburger geleugnet, und wir gehen damit über auf den zweiten Theil.

B. Die inneren Gründe,

welche für die Priorität des Hebräer-Evangeliums zu sprechen scheinen.

Wir haben hier den Inhalt und die Form dieses Evangeliums zu unterscheiden.

I.

Es kommen, was den ersten Punct betrifft, diejenigen Stellen in Betracht, in denen die Relation des Hebräer-Evangeliums den Vorzug der Ursprünglichkeit vor den kanonischen (insbesondere matthäischen) Berichten haben soll. Zum Voraus ist übrigens zu bemerken, daß Schneckenburger in dieser Beziehung einen Unterschied macht zwischen dem

nazaräischen und dem ebionitischen Evangelium; es existirten nämlich, sagt er (S. 146.), von dem Evangelium *καθ' Ἑβραίους* mehrere Recensionen, hauptsächlich eine rein jüdische (die nazaräische) und eine gnostisirende (die ebionitische im eigentlichen Sinn), wie ja Epiphanius beide Evangelien ausdrücklich unterscheidet. Wenn de Wette, fährt Schneckenburger fort (a. a. O. §. 15.), das Hebräer-Evangelium ein sehr altes nennt, aber sich gegen die Annahme erklärt, daß es das älteste sey, so gelte diese Verwahrung mit Recht der philosophirenden Recension, welche dogmatische Veränderungen an der Urschrift anbrachte, die erst bei fortgeschrittener Reflexionsbildung nöthig erscheinen konnten (und welche, müssen wir hinzusetzen, mit ihren Berichten völlig ins Abenteuerliche sich verliert). Hier kommt also zunächst nur die sogenannte ursprüngliche, die rein judaisirende Form dieses Evangeliums in Betracht, und von ihr, sagt Schneckenburger (a. a. O.), die auch wohl später bei dem größten Theil der Judenchristen im Gebrauch blieb, da noch ein Hieronymus sie allein kannte, möchte wohl zu behaupten seyn, daß sie die älteste Traditionensammlung von Jesus ist. Denn es finden sich in ihr nicht nur einzelne Schilderungen, welche das Gepräge der Priorität der Form vor unsern Evangelien an sich tragen, sondern sie enthält sogar Notizen, welche wir in unsern synoptischen Evangelien nicht finden, und welche doch durch hinlänglich alte Zeugnisse im Wesentlichen bewahrheitet seyen.

Es tritt nun aber der eigene Fall ein, daß gleich bei der Taufe, worüber zwei Berichte vorhanden sind, einer aus dem Nazaräer-, der andere aus dem Ebioniten-Evangelium, Schneckenburger dennoch dem letzteren den Vorzug der Ursprünglichkeit gibt. Die Taufgeschichte aus dem Ebioniten-Evangelium lautet also (Epiph. haer. 30, 13.): *Τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν.*

Καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· Σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. Ὃν ἰδών, φησίν, ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· Σὺ τίς εἶ, κύριε; Καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν εὐδόκησα. Καὶ τότε, φησίν, ὁ Ἰωάννης παραπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον. Ὁ δὲ ἐκώλυεν αὐτῷ, λέγων· Ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα. Hier trifft Matthäus mit dem Berichte des Nazaräer-Evangeliums zusammen in der Episode von der Weigerung des Johannes, Jesum zu taufen. Wichtig aber sey, sagt Schneckenburger (S. 120.), bei der Aehnlichkeit die Verschiedenheit. Das *πληρωθῆναι* beziehe sich in der Erzählung des Nazaräer-Evangeliums ohne Zweifel auf die Verheißung der Propheten, daß der Geist über den Gesalbten in vollem Maße kommen soll. Das erste kanonische Evangelium aber gebe durch eine ganz andere Wendung dem Worte einen Bezug auf die Taufe selbst als Inauguration des Messias, gemäß den Erwartungen der Zeit. Wichtiger sey, daß sich aus der Vergleichung des Hebräer-Evangeliums die Entstehung des Widerspruchs im Matthäus mit Joh. 1, 31. erklären lasse. Unser Hebräer-Evangelium stelle die Sache so dar: Zuerst werde Jesus von Johannes getauft, die darauf folgende wundervolle Erscheinung mache den Täufer betroffen und erwecke die Frage: Wer bist du? Auf diese werde noch einmal durch die himmlische Stimme geantwortet, und nun verlange Johannes fußfällig von Jesus die Taufe. Matthäus dagegen nach seiner abkürzenden Methode, und um die Sache effectvoller zu machen, lasse schon bei dem Nahen Jesu den Johannes sich weigern und jenen Ausspruch thun, der aber offenbar nicht die Bitte um die Taufe enthalte, sondern nur die Weigerung des Täufers, sie an Jesu zu vollziehen, durch die Erhabenheit seiner Person und Würde motiviren soll. Nichts desto weniger behalte auch unser Matthäus das *ἄφες*

bei, welches allein auf die von Johannes schon gemachten Anstalten, die Taufe zu empfangen, recht passe, nicht aber auf die Weigerung desselben, die Taufe selbst zu vollziehen. Mit der Verlegung dieser Scene vor die Taufe Jesu mußte aber auch der Antwort Jesu eine andere, am natürlichsten die bezeichnete Beziehung auf den Act seiner Inauguration gegeben werden. — Gegen diese Ansicht über den vorliegenden Taufbericht des Hebräer-Evangeliums hat jedoch schon Strauß a) ganz richtig erwidert: Daß wir an der Relation des genannten Evangeliums nicht die ursprüngliche Form dieser Erzählung besitzen, konnte schon die äußerst schleppende Wiederholung der Himmelsstimme sammt dem Auseinandergezogenen der ganzen Darstellung zeigen. Vielmehr ist sie ein sehr abgeleiteter Bericht, und die Stellung der Weigerung des Johannes nach der Erscheinung und Stimme zwar keineswegs zu dem Ende vorgenommen, um den Widerspruch gegen das vierte Evangelium zu vermeiden, welches in dem Kreise jener ebionitischen Christen nicht als anerkannt vorausgesetzt werden darf, sondern in eben der Absicht, welche man irrig, bei der angeblich umgekehrten Aenderung, dem Matthäus zuschreibt, nämlich die Scene effectvoller zu machen. Eine simple Weigerung von Seiten des Täufers schien zu matt; es mußte wenigstens ein Fußfall (und die Bitte, selbst getauft zu werden) angebracht worden seyn; dieser Fußfall konnte aber nicht besser motivirt werden, als durch die himmlische Erscheinung, welche somit vorangestellt werden mußte. —

In der That müßte man sich die Augen zuhalten, um nicht zu sehen, daß dieser Bericht später ist, als der des Matthäus, an welchen er sich zunächst anschließt, und zusammengesetzt aus unserem evangelischen Texte. Das ἐν εἴδει περιστερᾶς weist auf Lukas hin (die beiden ersten Evangelien haben bloß ὡσεὶ περιστεράν, Lukas noch dazu σωματικῷ εἴδει), und ebenso ganz deutlich die erste Stimme, die in der

a) Leben Jesu. 4. Aufl. 1. Bd. S. 359.

Form des Lukas gegeben ist. Bei Matthäus ist der Vorgang so unbestimmt gehalten, daß man nicht recht weiß, ob Erscheinung und Stimme dem Täufer oder dem Getauften gelten solle; die Form der Stimme (οὗτός ἐστι) zwar deutet eher auf das Erstere hin; bei Lukas (und Markus) dagegen bezieht sich der Act bestimmt auf den Täufling selbst, daher die Anrede (σὺ εἶ). Unsere vorliegende Erzählung aus dem Hebräer-Evangelium nun verbindet Beides mit einander, daher die Wiederholung derselben Himmelsstimme, zuerst als Anrede an Jesum, sodann als objectives Zeugniß über ihn. Zugleich aber ist der Vorgang ausgeschmückt durch den weiteren Spruch (ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε), durch das große Licht und den apokryphischen Zusatz: εἰσελθούσης εἰς αὐτόν, der augenscheinlich der ebionitischen Ansicht von der Bedeutung der Taufe für die Person Jesu zu lieb gemacht ist. Ein weiterer Zug ist in dem von Hieronymus übersetzten Nazaräer-Evangelium hinzugefügt, um den Entschluß Jesu hervorzurufen, daß er sich von Johannes taufen lasse: contra Pelag. 3, 2: Ecce, mater Domini et fratres eius dicebant ei: Ioannes baptista baptizat in remissionem peccatorum: eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est.

Es erhellt, daß die Judenchristen sich beeiferten, die Taufe, bei welcher nach ihrem System erst der Geist Gottes auf den Menschen Jesus herabkam, auf die verschiedenste Weise auszuschmücken. Der Bericht des Matthäus lautet dagegen viel einfacher und ursprünglicher. Und dieß gilt auch von der Himmelsstimme. In Beziehung auf diese ist zwar von Strauß (I, 424.) nicht ohne Schein behauptet worden, dieselbe möge ursprünglich nach Ps. 2, 7. gelautet haben, denn die Worte σήμερον γεγέννηκά σε haben ihren angemessenen Sinn bei der Annahme gehabt, daß Jesus erst durch die Taufe zum υἱὸς θεοῦ gemacht und mit den entsprechenden Kräften ausgestattet worden sey; nachdem aber später die

Ansicht entstanden war, welche das Verhältniß Jesu zum heiligen Geiste schon auf seine Empfängniß zurückdatirte, sey die Himmelsstimme nach Jesaj. 42, 1. umgebildet worden. Hiernach müßte man annehmen, die Stimme habe ursprünglich gelautet: *υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* = בְּנִי אַתָּה הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ, dann wäre sie umgebildet worden in die Form bei Lukas: *σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα*, weil diese noch die Anrede beibehält, und dann erst sey die Fassung bei Matthäus hergestellt worden: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα* = Jes. 42, 1: הֵן בְּחִירִי רָצְתָה נַפְשִׁי. Allein wie unwahrscheinlich ist es, daß hier Matthäus das letzte Glied seyn sollte, da doch des Lukas Bericht im Uebrigen sich als abgeleitet gegen Matthäus beweist! Vielmehr ist der umgekehrte Gang weit einfacher und einleuchtender: die Stimme bei Matthäus ist die ursprüngliche, Lukas gab ihr die bestimmte Wendung als Anrede, und verwandelte so das *οὗτος* in *σύ*, damit aber wurde von selbst an die Stelle Ps. 2, 7. erinnert, und die Judenchristen acceptirten diese um so lieber, da sie mit ihrer Ansicht von der Person Christi harmonirte. —

Um die Uebereinstimmung mit Johannes herzustellen, soll nach Schneckenburger der Bericht des Hebräer-Evangeliums der ursprünglichere seyn. Indeß haben wir kein Recht, eine andere Schwierigkeit hereinzuziehen, da in dem Berichte des genannten Evangeliums selbst Schwierigkeiten genug sich finden.

Die Nachstellung des *ἄφες — πληρωθῆναι* soll passender motivirt seyn, als bei Matthäus, bei welchem gleich im Anfang Johannes mit seiner Weigerung entgegentritt. Auch Klener (recentiores de authentia evangelii Matthaei quaestiones; s. Schneckenb. S. 130. Anm.) findet hierin einen Beweis, daß manche Erzählungen im Hebräer-Evangelium reiner und authentischer dargestellt seyen, als in unserem griechischen Matthäus.

Bleek (Stud. u. Krit. 1833. Heft 2.) schlägt einen vermittelnden Weg ein; er will zwar keineswegs dem ganzen Taufbericht der Hebräer größere Ursprünglichkeit zuschreiben, glaubt aber doch, daß sich in der Stellung des Gesprächs zwischen dem Täufer und Jesus nach der Taufe das Ursprüngliche erhalten habe, da nur unter dieser Voraussetzung sich jenes Gespräch mit dem authentischen Berichte des Evangelisten Johannes über das Zeugniß des Täufers vereinigen lasse. Allein es ist ungehörig, die Rücksicht auf das vierte Evangelium hier einzumischen; an und für sich kann jener Zug nicht als ein Kriterium der Ursprünglichkeit angesehen werden. Schneckenburger sagt zwar, das ἄφες passe allein recht auf die von Johannes schon gemachten Anstalten, die Taufe zu empfangen, allein die Bitte des Täufers, von Jesu die Taufe zu empfangen, schließt eigentlich die Weigerung, sie ihm zu ertheilen, ein, und hätte somit allein ihre rechte Bedeutung, wenn sie noch vor der Jesu wirklich ertheilten Taufe vorausginge, nun aber hinkt sie äußerst matt hintennach. Uebrigens ist die Unbekanntschaft des Täufers mit Jesu, welche der Bericht des Ebioniten-Evangeliums in Uebereinstimmung mit Johannes vorauszusetzen scheint, doch nur ein bloßer Schein, denn die Frage, welche nach den zwei ersten Himmelsstimmen der Täufer an Jesum richtet: σὺ τίς εἶ, Κύριε; verräth ja deutlich, daß er ihn schon als κύριος kennt (denn dieses ist nicht ein bloßes Höflichkeitswort), sie ist somit nicht als Frage der Unwissenheit, sondern der Bewunderung aufzufassen. —

Vergleichen wir damit den Taufbericht aus dem Nazaräer-Evangelium, so lautet dieser nach Hieronymus (Jes. 11, 1.) also: Factum est autem, quum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus s. et requievit super eum, et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires, et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum. Dieser Bericht ist einfacher, und

würde insofern vor dem Berichte des Ebioniten-Evangeliums unstreitig den Vorzug verdienen. Allein gegenüber von Matthäus verräth er sich doch auf den ersten Blick als Erweiterung und Ausschmückung, und das bekennt auch Schneckenburger (S. 123. Anm.).

Der Anfang des dritten Kapitels bei Matthäus: ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, mag allerdings, wie Schneckenburger sagt, ein historisches σκάνδαλον seyn, und die von de Wette (Erkl. des 1. Evang. S. 29.) für die weitere Bedeutung des ἐν τ. ἡμ. ἐκ. beigebrachte Parallele aus 2 Mos. 2, 11. trifft keineswegs zu (vergl. V. 10.), es werde aber dieses σκάνδαλον, sagt Schneckenburger (S. 120.), erklärt, wenn wir aus dem Evangelium der Hebräer erfahren, daß der Auftritt des Johannes so beschrieben wurde: ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου — ἦλθεν Ἰωάννης βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ etc. Matthäus, der den Namen Herodes für den früher (zum Unterschied von seinem Vater) Archelaus genannten nicht brauchen wollte, habe den Namen ganz ausgelassen und die Geschichte lose genug durch ἐκείναις mit dem Vorhergehenden verbunden.

Allein es handelt sich hier keineswegs darum, daß Matthäus den Namen Herodes für Archelaus nicht gebrauchen wollte, sondern um den von Schneckenburger weggelassenen Beisatz, daß dieser Herodes sey König von Judäa gewesen. Ist nun der unbestimmte Anfang des dritten Kap. bei Matthäus wirklich ein σκάνδαλον, so ist diese bestimmte chronologische Notiz des Ebioniten-Evangeliums ein noch größeres, und es wäre unbegreiflich, wie es diesen historischen Verstoß hätte machen können, wenn es der Zeit nach das erste Evangelium gewesen seyn sollte, vielmehr hat Paulus (Conservator. S. 144.) Recht, wenn er sagt, es erhelle daraus, daß das Evangelium einer Zeit angehöre, wo man schon unbedachtsame Unwissenheitsfehler begehen konnte. Paulus erklärt diesen Verstoß umgekehrt als Schneckenburger: zu jener Amplification der echten Phrase ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις,

sagt er, sey der Bearbeiter jenes Evangeliums dadurch gekommen, daß der echte Matthäus nächst vor jenem ἐν τ. ἡμ. ἐκειν. des Herodes I. und des Herodes Archelaus gedacht hatte; den Sprung von 30 Jahren aus der Kindheit Jesu bis zum Auftreten des Täufers habe der Umarbeiter des ersten Evangeliums nicht beachtet. Vielmehr aber ist jener Anfang des Ebioniten-Evangeliums, wie ihn Epiphanius angibt, augenscheinlich aus Lukas 1, 5. genommen: ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας. Nun sind, wie ja Epiphanius ausdrücklich sagt, die zwei ersten Kapitel, welche die Geburtsgeschichte Jesu enthalten, weggelassen, und es wird so unmittelbar auf den Anfang des 3. Kap. Lucä, der mit Matth. 3, 1, (ἐν δὲ ταῖς ἡμ. ἐκ.) parallel ist, übergesprungen. Einen Anklang an das erste Kap. des Lukas enthält aber unstreitig die Notiz aus der ἀρχὴ des Ebioniten-Evangeliums, daß der Täufer Johannes ἐκ γένους Ἀαρὼν τοῦ ἱερέως, παῖς Ζαχαρίου καὶ Ἐλισαβὲτ gewesen seyn soll.

Wahrer und objectiv richtiger soll ferner im Hebräer-Evangelium die Versuchungsgeschichte erzählt seyn, indem sie noch als Erzählung von Jesu selbst dastehe: Orig. in Ioh.: αὐτὸς ὁ σωτὴρ φησίν· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ; cfr. Hieron. comm. in Mich. 7, 6: Ex persona Salvatoris dicitur: Modo tulit me mater mea, sanctus spiritus, in uno capillorum meorum. Diese Ansicht von der betreffenden Stelle kann aber nur demjenigen zusagen, der die unhaltbare Hypothese von einer ursprünglich parabolischen Form der Versuchungsgeschichte für richtig hält und dem die abenteuerliche Einkleidung, womit das Hebräer-Evangelium dieselbe beginnt, für ein Zeugniß von Anschaulichkeit gilt.

Die Lehre von der Versöhnlichkeit (Matth. 18, 21.) sey im Hebräer-Evangelium weit natürlicher eingefügt und mit der Allgemeinheit der Sünde motivirt; die Stelle lautet

(Hieron. adv. Pelag. 3, 2.): Si peccaverit frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. Dixit illi Simon, discipulus eius: Septies in die? Respondit Dominus et dixit ei: Etiam ego dico tibi, usque septuagies septies. Etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus est sermo peccati; cfr. Matth. 18, 21: *Τότε προσελθὼν αὐτῷ ὁ Πέτρος εἶπε· Κύριε, ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου, καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις; λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· οὐ, λέγω σοι, ἕως ἑπτάκις, ἀλλ' ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά.* Hier könnte nun die Frage des Petrus auf den ersten Anblick unmotivirt erscheinen, während sie nach dem Hebräer-Evangelium durch die Lehre des Meisters hervorgerufen wird. Natürlicher ist doch wohl, sagt Schneckenburger (S. 126.), daß Jesus, um die Versöhnlichkeit zu empfehlen, in unbestimmter Zahl siebenmal des Tages vergeben hieß, und erst, wie sein Schüler dieß bestimmt nahm, durch Potenzirung die Allgemeinheit ausdrücken wollte, als daß Petrus mit der bestimmten Frage angefangen habe: Ist's genug siebenmal? — Vielmehr aber muß es für weit natürlicher gehalten werden, wenn 1) der Jünger nach dem Maße der Versöhnlichkeit fragt, als wenn es der Meister zum Voraus in einer bestimmten Zahl festsetzt. Die Siebenzahl lag dem Petrus sehr nahe, sie wäre aber im Munde des Herrn nicht, wie Schneckenburger sagt, eine unbestimmte, sondern eine bestimmte Zahl, und eben dieses paßt nicht; 2) natürlicher, wenn der Meister die von dem Jünger hingestellte Zahl, als wenn er die von ihm selbst angegebene steigert oder verbessert. Sodann ist der Beisatz in verbo eine ungehörige nähere Bestimmung des *ἁμαρτάνειν*, und endlich hinkt der begründende Satz ziemlich lahm hintendrein, da die Regel des Herrn viel schlagender ist, wenn sie ohne Beweis hingestellt wird. —

Ferner die Erzählung von dem Manne mit der verdorrten Hand, von welcher Credner urtheile, daß der Zusatz des Evangeliums der Hebräer einen sehr passenden Platz habe,

wo nicht gar eine fühlbare Lücke ausfülle (Schneckenburger, S. 131.); dieser Zusatz ist nach Hieron. in Matth. 12, 13. folgender: Caementarius eram, manibus victum quaeritans: precor te, Iesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos. Es könnte nach der Darstellung des Matthäus auffallend erscheinen, daß der Herr den Kranken heilt, ohne von demselben darum gebeten zu seyn, daß er ihm also seine Dienste gleichsam aufdringt. Vielmehr aber steht die Handlung des Herrn in einem schöneren Lichte da, wenn schon der bloße Anblick des Kranken ihn zur Hülfleistung auffordert. In jedem Falle aber ist die Anrede des Kranken nach dem Hebräer-Evangelium schleppend; viel passender haben die Synoptiker bei ähnlichen Gelegenheiten den kurzen Ruf: ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὲ Δαυίδ. Sodann ist die Notiz, daß der Mensch ein caementarius war, sichtbar eine sagenhafte Ergänzung der scheinbar unvollständigen Erzählung der Synoptiker.

Weiter führt Schneckenburger (S. 124.) eine Stelle aus dem Ebioniten-Evangelium an, aus deren Vorschweben ein deßfallsiger Mangel in der Sachordnung des Matthäus sich ergebe. Der Eintritt Jesu in das Haus Simon's zu Kapernaum geschah nach dem Evangelium der Hebräer (Epiphan. 30, 13.), wie nach Matth. 8, 14. erst nach der Berufung der Brüderpaare; Lukas setzt sie früher. Um diese Zeit hatte aber Jesus laut dem Hebräer-Evangelium schon seine 12 Apostel alle ausgewählt und berufen, während Lukas und Markus dieß erst später geschehen lassen. Matthäus nun setze diese Angabe offenbar, ohne sie ausdrücklich aufzunehmen, als richtig voraus, und darum schweige er später von der eigentlichen Berufung der Zwölfe, darum erscheinen vom 5. Kap. an die Apostel schon als fertige Gesellschaft, welcher bereits in der ersten öffentlichen Rede Jesu, in der Bergpredigt, ihre Bestimmung vor Augen gehalten werden könne. Die Stelle des Ebioniten-Evangeliums lautet folgendermaßen: ἐγένετό τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς, καὶ αὐτὸς

ὡς ἐτῶν τριάκοντα, ὃς ἐξελέξατο ἡμᾶς. Καὶ ἐλθὼν εἰς Καφαρναοὺμ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος τοῦ ἐπικληθέντος Πέτρου, καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ εἶπε· παρερχόμενος παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος ἐξελεξάμην Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον, υἱοὺς Ζεβεδαίου, καὶ Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν, καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν ζηλωτὴν, καὶ Ἰούδαν τὸν ἰσκαριώτην, καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον καθεζόμενον ἐπὶ τοῦ τελωνίου ἐκάλεσα, καὶ ἠκολούθησάς μοι. Ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους, εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ. Καὶ ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων, καὶ ἐξῆλθον πρὸς αὐτὸν Φαρισαῖοι, καὶ ἐβαπτίσθησαν, καὶ πᾶσαι Ἱεροσόλυμα κ. τ. λ. Abgesehen nun von dem Unpassenden in dieser Darstellung des Ebioniten-Evangeliums, daß Jesus im Hause des Simon die Jünger an ihre Berufung erinnert und selber vor ihren Ohren ihre Namen nach einander aufzählt, abgesehen davon, daß sie sämmtlich auf dieselbe Weise und an demselben Orte erwählt worden seyn sollen (was offenbar auf die Berufung der beiden Brüderpaare Matth. 4, 18. anspielt), wird ja im Hause des Simon noch einmal die förmliche Berufung und Bestellung der Jünger als Apostel vorgenommen in den Worten: ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ, und zwar geschieht dieß hier, ohne sie sogleich zur Mission auszuschicken, wie bei Lukas und Markus, ja es soll geschehen seyn noch vor der Taufe und dem öffentlichen Auftreten Jesu! Man sieht, wie wenig es diesem Evangelium um chronologische Genauigkeit zu thun war, und wie verfehlt es wäre, auf solche Notizen ein besonderes Gewicht zu legen. Statt daß dem Matthäus ein Vorwurf daraus gemacht wird, daß er die förmliche Erwählung der sämmtlichen 12 Jünger nicht berührt, ist dieß vielmehr unstreitig ein Vorzug des ersten Evangeliums vor den beiden andern.

Ferner bemerkt Schneckenburger (S. 127.) die Opposition des Ebioniten-Evangeliums gegen den Opfercultus, welche sich in den von Epiph. 30, 16. angeführten Worten

ausspricht: ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή. Nun finde sich bei Matthäus 9, 13. u. 12, 7. ein ganz ähnlicher Ausspruch Christi (ein alttestamentliches Citat): ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν, der wenigstens an der zweiten Stelle künstlich angebracht sey und nicht streng in den Zusammenhang passe; denn möge auch θυσία für Satzungswesen überhaupt stehen, was schwerlich der Fall sey, so bleibe doch keine Stelle für ἔλεος hier; waren die Jünger ἀναίτιοι in ihrem Aehrenausraufen, so war, sie nicht zu verfolgen, kein Erbarmen (S. 50.). Es liege also die Vermuthung nahe, daß es aus dem Evangelium der Hebräer, das gewiß jene opferfeindliche Ansicht öfters ausgesprochen habe, übergegangen wäre. — Man muß nun gestehen, daß der genannte alttestamentliche Spruch Matth. 12, 7. nicht recht passen will, allein die Vermuthung Schneckenburger's hat Alles gegen sich. Denn ursprünglich im Munde Jesu hatte der Spruch keineswegs einen opferfeindlichen Sinn; die Verneinung der θυσία ist zwar der Form nach absolut, dem Gedanken nach aber ist sie relativ zu verstehen; dagegen ist diese strenge Opposition gegen den jüdischen Opfercultus ein dogmatischer Hauptsatz der gnostischen Ebioniten, und wie sehr es ihnen darum zu thun war, diese Ansicht Christo selbst in den Mund zu legen und feierlich von ihm aussprechen zu lassen, beweist dieser in seiner zweiten Hälfte grelle, in seinem Anfang aber mit der bekannten Erklärung Jesu im Eingang der Bergpredigt (Matth. 5, 17: μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι) auffallend contrastirende Spruch.

Als ein weiterer Zug der Ursprünglichkeit des Hebräer-Evangeliums wird der Umstand geltend gemacht, daß Petrus in demselben die gleiche hervorstechende Rolle spiele, wie bei Matthäus. Es wird hierzu die Stelle citirt, die sich bei Orig. (in Matth. 19, 19.) findet: Conversus dixit Simoni, discipulo suo sedenti apud se: Simon, fili Io-

annae, facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum coelorum. Man muß jedoch gestehen, daß sowohl der Beisatz sedenti apud se (ähnlich der Wendung, welche im vierten Evangelium von Johannes gebraucht wird), als die feierliche Anrede: Simon, fili Ioannae, bei diesem allgemeinen Spruch verdächtig ist. Durch jene Notiz soll der Vorzug des Petrus, des Apostels der Judenchristen, recht geflissentlich hervorgehoben werden, die vollständige Anrede aber bei einem Spruch, dem es an jeder persönlichen Beziehung fehlt, erscheint als gemacht.

Anders ist es Matth. 16, 17. oder Joh. 21, 15—17. Ja schon, daß sich Jesus mit dieser allgemeinen Sentenz an einen Jünger besonders gewendet haben soll, verräth deutlich den am unrechten Platz angebrachten Individualisirungstrieb der Sage, wovon sich auch schon im vierten Evangelium Spuren zeigen.

Ebenso legt Schneckenburger (S. 147.) auf eine Erscheinung des auferstandenen Jesus Gewicht, welche nach dem Evangelium der Hebräer dem Petrus zu Theil geworden sey, indem diese Notiz in unsern synoptischen Evangelien vergeblich gesucht, dagegen durch Paulus (1 Kor. 15, 5.) bestätigt werde. Nach Hieron. de vir. illustr. cap. 16. heißt es im Hebräer-Evangelium: Et quando venit ad Petrum et ad eos, qui cum Petro erant, dixit eis: Ecce, palpate me et videte, quia non sum daemonium incorporale (s. dasselbe Citat in anderer Beziehung oben S. 376.). Hier soll eine besondere petrinische Erscheinung gemeint seyn, wovon sich bei Luk. 24, 34. (ὤφθη Σίμωνι) eine leise Spur finde, die aber durch das Zeugniß des Paulus bewahrheitet werde. Allein es ist augenscheinlich, daß hier nicht von einer dem Petrus allein, sondern ihm mit den andern Jüngern zu Theil gewordenen Erscheinung die Rede ist, welche ihre Parallele hat an dem Berichte des Lukas 24, 36—39., wo sich auch der analoge Spruch findet: *Ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλούντων, αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ λέγει*

αὐτοῖς· Εἰρήνη ὑμῖν. Πτοηθέντες δὲ καὶ ἔμφοβοι γενόμενοι ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν. Καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τί τεταραγμένοι ἐστὲ καὶ διὰ τί διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι αὐτὸς ἐγώ εἰμι· ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα. Das bei Lukas vorangehende ὤφθη Σίμωνι weist entweder auf V. 12. zurück, so daß dort die Erzählung unvollständig wäre, denn wir haben kein Recht, das V. 24. Berichtete mit dem Gang des Petrus für identisch zu halten, oder es ist wirklich bei Lukas etwas ausgelassen, wie überhaupt der Bericht seines letzten Kapitels sehr abgerissen ist.

Auch von einer dem Jakobus gewordenen Erscheinung redet das Hebräer-Evangelium umständlich (Hieron. de vir. illustr. c. 2.): Dominus autem, quum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Iacobum et apparuit ei. Iuraverat enim Iacobus se non comesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem Domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus. Rursusque post paululum: Afferte, ait Dominus, mensam et panem. Statimque additur: Tulit panem et benedixit, ac fregit et dedit Iacobo iusto et dixit ei: Frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus. Auch diese Erscheinung bestätige, sagt Schneckenburger (S. 147.), der Apostel Paulus (1 Kor. 15, 7.). Man könne aber wohl nicht daran denken, die Berichte des Nazaräerbuchs bloß für Ausschmückungen dieser paulinischen Notiz zu nehmen, denn Paulus Schriften wurden von ihnen nicht gelesen. Man könnte also sagen, sie seyen hier einer Tradition gefolgt, vielmehr aber verräth sich obige Erzählung auf den ersten Blick als eine dem großen Judenapostel zu lieb gemachte Erfindung, wie denn auch Schneckenburger wenigstens so viel zugesteht, daß die Notiz von einer dem Jakobus gewordenen Erscheinung mythisch ausgeschmückt sey. Jedenfalls kann daraus nichts für die Ursprünglichkeit des

fraglichen Evangeliums gefolgert werden, so wenig als aus dem ganz abenteuerlichen Zug: quum dedisset sindonem servo sacerdotis, worin man allerdings mit Schneckenburger (S. 123.) eine leise Anspielung an die dem Matthäus eigenthümliche Wache am Grabe finden kann, der aber nur recht deutlich beweist, wie durch die spätere Sage die anfangs (Matth. 28, 4.) halbtodt darniedergeworfenen Wächter wieder aufgeweckt und sogar dem Herrn zu Dienst gestellt werden.

So haben sich sämmtliche Stellen, welche für eine Ursprünglichkeit des Hebräer-Evangeliums sprechen sollten, als Zeugen dagegen ausgewiesen.

Nun gibt zwar Schneckenburger selber zu, daß die Hebräerschrift, welche im ersten kanonischen Evangelium eine syntomistische Redaction erlebt haben soll, schon frühe auch eine entgegengesetzte, erweiternde Behandlung erfahren habe (S. 123.). Allein die ursprüngliche Form derselben sey auch später wohl bei dem größten Theile der Juden im Gebrauch geblieben, und diese Recension kenne Hieronymus allein. Wenn aber eben die Berichte des Nazaräer-Evangeliums, welche Hieronymus uns aufbewahrt hat, schon eine ausgebildete und fortgeführte Tradition zeigen (wie dieß Schneckenburger theilweise selbst zugibt), so ist es ein Widerspruch, von einer ursprünglichen, unveränderten Form der Tradition zu reden und daneben Erweiterungen aller Art zuzugestehen.

Dieß führt uns auf

II.

Die Form des Evangeliums.

Wir gehen hier am besten aus von dem allgemeinen Kanon, den Schneckenburger (S. 77.) aufstellt: die ursprüngliche Tradition sey einfach und lebendig, die Einzelnheiten mehr atomistisch zusammen-, aber in ihrer natürlichen Ausführlichkeit und Umständlichkeit auffassend. Die

spätere werde verbinden, Zusammenhang anbringen, das Wesentliche ausheben, die naive Einfachheit, Umständlichkeit und Lebendigkeit abstreifen, Einzelnes ins Auffallendere steigern und unter geschickten Händen wohl wieder zu einem schönen Gusse sich runden, dem man aber die secundäre Formation, den Durchgang durch das Reflexionsgebiet anfühlen müsse. Hier wird also zum Besten des Hebräer-Evangeliums angenommen, daß es der Charakter der ursprünglichen Sage sey, ausführlich und umständlich zu erzählen, während die syntomistische Form der Darstellung eine abgeleitete und weiter verarbeitete Tradition beweise. Wenn es sich aber bloß um den abstracten Unterschied von Mehr und Weniger handeln soll, so muß es unstreitig dem Wesen der Sage angemessener erachtet werden, daß sie vom Hause aus kurz und bündig ist, im Laufe der Zeit aber von Munde zu Munde sich ausdehnt und wächst. Vielmehr jedoch kann hier die Quantität nicht entscheiden, sondern nur die Qualität der Erzählungen. Es kann allerdings eine abgerissene Kürze geben, welche Mangel an Anschaulichkeit verräth, wie bei Matthäus; der bei weitem gewöhnlichere Gang der Sage aber ist der, daß sie immer mehr Züge aufnimmt und durch einen Reichthum von Details sich den Schein von Ursprünglichkeit und Anschaulichkeit geben will. Die Kürze oder Länge an sich also macht es nicht aus, sondern der innere Charakter der Erzählungen. Hier trifft nun aber der größte Theil der Züge, welche Schneckenburger der späteren Sagenbildung zuschreibt (und auf Matthäus anwenden will), auf das Hebräer-Evangelium zu; dieses ist es, das Zusammenhang anbringt und macht, wo die ursprüngliche Sage eine Lücke gelassen zu haben scheint; dieses ist es, das bei aller Umständlichkeit die naive Einfachheit abgestreift hat; dieses ist es endlich, das Einzelnes ins Auffallendere steigert, und für all dieses kann der Eine Taufbericht des Ebioniten-Evangeliums, dem ja Schneckenburger den Vorzug der Ursprünglichkeit zuerkennt, als Beispiel genannt werden. Nun gibt zwar

Schneckenburger selber zu, daß erweiternde Zusätze ins Hebräer-Evangelium aufgenommen worden seyen und es später mehr entstellt haben müssen; aber schon anfangs, und zwar ehe wir von einem kanonischen Evangelium etwas Bestimmtes wissen, kommen Erweiterungen der kanonischen Tradition vor, die auf das Hebräer-Evangelium hinweisen. Wenn solche Erweiterungen in späterer Zeit, besonders da sich die Judenchristen mehr von den Katholischen als eine für sich beschlossene Secte absonderten, in reicherem Maße sich einschleichen, so mache dieß die davon unabhängige Wahrscheinlichkeit nicht wankend, daß doch ursprünglich die ungeordnetere, weitläufigere Traditionsform die frühere, und die geordnetere, planmäßige, reflectirende die spätere, und zwar jene die Quelle von dieser war (S. 142.).

So habe denn unser Matthäus rücksichtlich seiner Materien jenes nazaräische Evangelium zur Quelle, und sey eine freiere, nach mehr reflexionsmäßiger Methode componirte, kürzere Redaction jener noch in ziemlich chaotischem Zustand befindlichen Traditionsmasse (S. 114.). Wenn aber Schneckenburger als Beweis dafür, daß eine solche combinirende und summarische Bearbeitung ganz im Geschmacke der Zeit gewesen und ein in der Natur der Sache selbst nothwendig begründeter Fortschritt von der zerfließenden Tradition zur fixirenden Reflexion sey, wenn er als Beweis dafür das Diatessaron des Tatian anführt, so kann dieses Beispiel deßwegen nicht gelten, weil es sich bei der letzteren Schrift nicht um das Zusammenziehen Eines, sondern mehrerer Evangelien handelte. Uebrigens ist das Verhältniß des Nazaräer-Evangeliums zu unserem Matthäus keineswegs dieses, daß jenes fragmentarisch und unzusammenhängend, dieser planmäßig verbindend, jenes naiv und unbewußt, dieser ein Product der Reflexion wäre, sondern es ist auch bei ersterem ein Zusammenhang in den einzelnen Theilen, aber ein gemachter, der eben deßwegen allerdings wieder sich auflöst; auch das Nazaräer-Evangelium verfährt

mit bestimmter, nur allzu deutlicher Absichtlichkeit, indem es die Tradition nach dem fertigen dogmatischen System verarbeitete und modificirte.

Wird nun gegen die Priorität des Hebräer-Evangeliums immer wieder sowohl die gedehnte und zerflossene Darstellung überhaupt, welche so weit als möglich von ursprünglicher Einfachheit entfernt ist, als insbesondere die Menge abenteuerlicher Züge, welche die wenigen Fragmente aufweisen, aufgeführt: so wird darauf erwidert, daß ja von dem Hebräer-Evangelium mehrere Recensionen existirt haben, und zwischen der ursprünglichen Redaction desselben und der späteren wohl unterschieden werden müsse. Wenn aber der Versuch, das Nazaräer-Evangelium, von welchem Hieronymus uns berichtet, für das ursprüngliche zu erklären, als mißlungen betrachtet werden muß, so ist zu sagen, daß wir von einer solchen ursprünglichen Form des genannten Evangeliums nicht die mindeste Spur haben, sondern es ist dieß eine Ausflucht, um die Hypothese von der Geltung dieses Evangeliums gegen die sich von selbst darbietenden dringenden Einwendungen zu retten. Auch Schwegler hilft sich damit, daß der Urstamm dieses Evangeliums immer mehr verändert und erweitert worden sey, das Hebräer-Evangelium habe mehrfältige Redactionen durchlaufen, die wandelbare und fließende Beschaffenheit desselben sey unleugbare Thatsache und beurkunde sich in manchen Spuren. So treffe es sich oft, daß die aus demselben geschöpften Anführungen einer und derselben Stelle bei verschiedenen Kirchenvätern keineswegs zusammenstimmen. Es ist nun freilich zuzugeben, daß es mehrere Recensionen dieses Evangeliums gebe, wie die der Nazaräer und der Ebioniten. Allein fürs Erste weisen uns diese verschiedenen Recensionen, so viel wir von ihnen wissen, immer tiefer herunter, als die kanonischen Evangelien, nirgends haben wir eine Spur, daß eine der beiden Formen des Hebräer-Evangeliums vor Matthäus den Vorzug der Ur-

sprünglichkeit behaupten könnte; sodann wäre es sehr unwahrscheinlich, daß dann, wie versichert wird, das kanonische Evangelium die ursprünglich wahreren Berichte des Hebräer-Evangeliums alterirt und entstellt haben sollte, jede Vergleichung des beiderseitigen Textes beweist vielmehr, daß das letztere den Bericht des Matthäus ausbildet und erweitert. Also noch einmal: von einer ursprünglicheren Form des Hebräer-Evangeliums, welche unserem Matthäus, und wir müssen hinzusetzen, auch unserem Lukas zur Grundlage gedient haben sollte, wissen wir gar nichts. „Was hilft's," fragt Paulus (Conserv. S. 111.) mit Recht, „sich ein gewisses Ideal, wie dieses Evangelium ursprünglich gewesen seyn möchte, vorzustellen, während uns dafür die nöthige historische Grundlage abgeht?" Auch würde mit der Annahme einer ursprünglicheren, einfacheren Form weder dieß übereinstimmen, daß dann doch in ihr die Erzählungen weiter ausgeführt gewesen seyn müßten, noch das Andere, daß in ihr die Traditionsmasse noch in ziemlich chaotischem Zustand befindlich gewesen seyn soll; vielmehr weist eben der Umstand, daß in ihr die Geschichte schon weiter ausgeführt war, entschieden darauf hin, daß die Tradition sich schon ausgebildet und fixirt hatte. Gewiß ist es der natürlichere Hergang der Sache, daß das Hebräer-Evangelium schon selbst eine nach bestimmten dogmatischen Rücksichten veranstaltete Ueberarbeitung des Matthäus war, und dann in der späteren ebionitischen Redaction noch mehr sagenhafte und befremdliche Züge in sich aufnahm, als anzunehmen, das einfachere Hebräer-Evangelium sey zwar anfangs (durch Matthäus) in eine syntomistische, dann aber auch wieder in eine breitere Form gebracht worden. Wie sonderbar müßte man sich auch den Verlauf dieses Evangeliums denken, wenn man die verschiedenen Momente, die uns an die Hand gegeben sind, zusammenfaßt! Zuerst wäre es hebräisch gewesen (und in welchem Verhältniß sollte dann das ursprünglich hebräische Hebräer-Evangelium zum ursprünglich he-

bräischen Matthäus gestanden haben? Denn daß der letztere nicht eine bloße Spruchsammlung war, ist unzweifelhaft), dann müßte es schon vor Justin's Zeiten ins Griechische übersetzt, sodann wieder aus dem Griechischen ins Hebräische zurückvertirt worden seyn, denn das spätere, von Hieronymus citirte Nazaräer-Evangelium ist, wie Paulus (Conserv. S. 142.) und Credner (S. 408 ff.) beweisen, aus dem Griechischen ins Hebräische, oft fehlerhaft, zurückübersetzt. Was Süffert und Schneckenburger gegen letztere Behauptung vorbringen (in Beziehung auf das βαῤῥαβᾶν), ist zwar sinnreich, aber höchst unwahrscheinlich. Endlich hätte Hieronymus es wieder ins Griechische (und Lateinische) übersetzt. Statt also mit Schwegler zu sagen, unser Matthäus-Evangelium sey eine letzte, vom kirchlichen Standpunct aus veranstaltete Redaction des Hebräer-Evangeliums, die Manches, was nicht mehr an der Zeit war, getilgt und Anderes, was ein Gegengewicht gegen den vorherrschend judenchristlichen Charakter zu bilden geeignet schien, aus anderen evangelischen Quellenschriften eingeschaltet haben möge, ist vielmehr uns durch Alles die Vorstellung nahe gelegt, daß aus dem kanonischen Matthäus- (und theilweise dem Lukas-) Evangelium, dem am meisten judaisirenden, das Hebräer-Evangelium entstand, das jedoch von Anfang an einen apokryphischen Charakter hatte und denselben immer mehr bekam, je mehr sich die Judenchristen von der Berührung mit der übrigen Kirche lossagten. Es ist ja bekannt, wie wenig scrupulös die damalige Zeit, insbesondere die Vertreter häretischer Ansichten waren, eigene Schriften unter apostolischen Namen zu fabriciren; so berichtet Epiphanius (adv. haeres. 30, 16.) von den Ebioniten ausdrücklich, daß sie sich auch einer eigenen Apostelgeschichte bedienten und daß sie unter dem Namen des Jakobus, Matthäus und anderer Apostel erdichtete Schriften besaßen (Kap. 23.).

Noch verdient zum Schlusse Ein Punct besonders zur

Sprache gebracht zu werden, nämlich die verschiedenen Berichte über den Anfang dieses Evangeliums.

Nach Epiphanius 30, 13. 14. fehlte im Ebioniten-Evangelium die Kindheitsgeschichte. §. 13: ἐν τῷ γοῦν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ, κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ κ. τ. λ. §. 14: παρακόψαντες τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι, ὡς προεῖπον, λέγοντες, ὅτι ἐγένετο, φησίν, ἐν ταῖς ἡμέραις κ. τ. λ. Gegen die Richtigkeit dieser Angabe des Epiphanius wird aber vorgebracht, daß er in dem Berichte über die ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου selbst nicht mit sich übereinstimme (Schwegler nach Credner). In der ersten Stelle heißt es (§. 13): ἡ δὲ ἀρχὴ τοῦ παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίου ἔχει· ὅτι ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας, ἦλθεν Ἰωάννης βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ, ὃς ἐλέγετο εἶναι ἐκ τοῦ γένους Ἀαρὼν τοῦ ἱερέως, παῖς Ζαχαρίου καὶ Ἐλισαβέτ, καὶ ἐξήρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντες. Καὶ μετὰ τὸ εἰπεῖν πολλὰ ἐπιφέρει, ὅτι τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. Καὶ ὡς ἀνῆλθεν κ. τ. λ. §. 14. heißt es: ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι, ὡς προεῖπον, λέγοντες, ὅτι ἐγένετο, φησίν, ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας, ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα, ἦλθέ τις Ἰωάννης ὀνόματι βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ ποταμῷ Ἰορδάνῃ. Hier wird nun darauf Gewicht gelegt, daß der Text der einen Stelle verschieden von dem der andern gelautet habe, die wirklichen Textesworte also keineswegs vor uns liegen können (Credner a. a. O. S. 339.), auch klängen die Worte für den Anfang eines Evangeliums so seltsam, daß man sich in Verlegenheit sehe. Allein da die beiden Citate unmittelbar nach einander stehen und das zweite in den Worten ὡς προεῖπον

ausdrücklich auf das erste zurückweist, so können die ganz unbedeutenden Abweichungen nicht das Mindeste beweisen. Wenn der Anfang dieses Evangeliums allerdings seltsam lautet, so ist ja dasselbe auch beim marcionitischen Evangelium der Fall, das doch ebenfalls den Ruhm früherer Abfassung haben soll und in dasselbe Verhältniß zu Lukas, wie das Hebräer-Evangelium zu Matthäus gesetzt wird. Man will aus jenen geringfügigen Abweichungen sofort den Schluß ziehen, Epiphanius habe das Hebräer-Evangelium selbst gar nicht gekannt, sonst würde er auch vor Allem den Titel richtig angegeben haben, aber er nenne es einmal *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* (30. §. 3.), das andere Mal *τὸ Ἑβραϊκόν* (30. §. 13.); beide Benennungen seyen aber nichts weniger als einerlei, die erste würde die Bestimmung des Evangeliums für Judenchristen bezeichnen, die zweite dagegen gehe auf die Sprache, in welcher das Evangelium abgefaßt war; keines von beiden aber seyen Ueberschriften, welche man einer Schrift vorsetze u. s. w. (Credner a. a. O. S. 337.). Allein was sollen alle diese kritischen Häkeleien, da einmal entschieden das Hebräer-Evangelium diesen Namen bei den Kirchenschriftstellern führt, und da bei Epiphanius so bald nach einander das *Ἑβραϊκόν* gar keine andere Bedeutung haben kann, als die andere Benennung, das hebräische = das Hebräer-Evangelium?

Man will aber weiter auch aus dem Inhalt der Stellen, welche Epiphanius aus dem sogenannten Hebräer-Evangelium anführe, schließen, daß auf seine Angaben kein Gewicht zu legen sey: der Bericht von der Taufe, den er liefere (s. oben S. 392.), sey, wie die Sache selbst und das wiederholte *φησίν* beweisen, aus vereinzelten Angaben zusammengetragen; die zweimal vom Himmel herab gehörte Stimme sey sicherlich nur Eine und dieselbe; das *καὶ πάλιν* vor *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* könne nicht im ebionitischen Evangelium gestanden haben; auch der letzte Satz, nach welchem Johannes vor Jesu niederfällt und spricht:

δέομαί σου, Κύριε, σύ με βάπτισον κ. τ. λ., stehe hier am unrechten Orte und müßte der Taufe Jesu durch Johannes voraufgehen (Credner, S. 343.). Allein diese Verdachtsgründe gegen die Glaubwürdigkeit der Erzählung können die Echtheit derselben nicht im mindesten berühren, und seltsam, daß eben das, was für Schneckenburger ein Beweis der Ursprünglichkeit des Berichtes war, bei Credner ein Zeugniß dagegen seyn soll, woraus erhellt, wie subjectiv diese Kriterien sind. Was Credner gegen die Zusammengehörigkeit der betreffenden Stelle vorbringt, ist in der That nicht vom mindesten Belang; das φησίν hat hier, wie auch an anderen Stellen, die allgemeine Bedeutung: „es heißt," z. B. §. 13: καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ, φησί, μέλι ἄγριον κ. τ. λ., oder §. 14: ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι, ὡς προεῖπον, λέγοντες, ὅτι ἐγένετο, φησίν, ἐν ταῖς ἡμέραις κ. τ. λ. Ebenso auch im Brief des Barnabas. Was Credner gegen die doppelte Himmelsstimme und gegen die Stellung der Bitte des Täufers sagt, ist der Sache nach richtig, beweist aber keineswegs, daß nicht die Erzählung im Ebioniten-Evangelium wirklich so gelautet habe.

Schliemann (a. a. O. S. 507.) nimmt an, daß das Citat des Epiphanius über die Taufgeschichte nicht dem Evangelium der gnostischen, sondern der vulgären Ebioniten entnommen sey, weil bei den letztern allein die Taufe Christi eine so hohe Bedeutung gehabt habe. Es folge also auch daraus, daß Epiphanius das εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους nicht aus eigener Anschauung gekannt haben könne, weil er sonst von den gnostischen Ebioniten redet. Allein es ist nicht abzusehen, warum nicht auch bei dem gnostischen Ebionitismus die Taufe Christi noch ihre Rolle gespielt haben sollte, wenn sie gleich den Aeon Christus schon bei der Geburt mit Jesu verbunden werden ließen. Ist ja doch auch in unserer evangelischen Geschichte die Taufe ein bedeutendes Moment für die Constituirung der messianischen Persönlichkeit Jesu, obgleich der höhere Begriff des πνεῦμα oder des λόγος schon

mit der Geburt eintritt. Die eigentliche Parallelstelle aus dem Evangelium der gnostischen Ebioniten sey in den clement. Homilien (3, 53.) enthalten, wo es heißt: *οὗτός ἐστι μου ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, εἰς ὃν εὐδόκησα, τούτου ἀκούετε.* Denn nach der gnostisch-ebionitischen Recension konnte die Himmelsstimme nur beabsichtigen, Christum den Anwesenden als Solchen zu verkündigen, dem sie Gehör schenken müßten, für ihn selbst habe die Taufe und die himmlische Stimme keine Bedeutung haben können, daher haben auch die Worte: *σύ μου εἶ ὁ υἱός κ. τ. λ.* und *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* gefehlt. Allein was soll dieß heißen, wenn doch auch Mark. 1, 11. und Luk. 3, 22. die Form der Anrede gebraucht ist, während Matthäus in der Parallelstelle das *οὗτος* hat? Man wird doch hier ohne Zweifel zwischen dem ersten Evangelium und den beiden andern keine Verschiedenheit der dogmatischen Ansicht über die Taufe Jesu finden oder den Bericht des Matthäus dem des Markus und Lukas nachsetzen wollen. Wenn bei Matthäus allerdings der Spruch objectiv gehalten ist, und es scheinen könnte, als sollte auch der Taufe bei ihm keine subjective Bedeutung für Christum gegeben werden (wie Einige haben annehmen wollen), so ist dieß doch eine unrichtige Ansicht von dem Zusammenhang der Erzählung; das Hauptsubject ist im Vorhergehenden keineswegs Johannes, sondern Christus, und wenn der Spruch von Christo in der dritten Person lautet, so soll dadurch nur mit dem subjectiven Moment, das die Taufe für Christum hatte, das objective einer Darstellung für Johannes (und die versammelte Menge) verbunden, keineswegs das erstere völlig ausgeschlossen werden. Die Stelle der Clementinen aber ist sichtbar aus der Verklärungsgeschichte Matth. 17, 5. genommen, wo der Spruch von der Höhe ganz ebenso lautet.

Nicht minder unhaltbar ist, was von der dritten, bei Epiphanius (a. a. O. §. 13.) citirten Stelle von der Wahl der Jünger (s. oben S. 402.) behauptet wird, daß sie beson-

ders deutlich sich als Verbindung ganz verschiedener Stücke bezeichne. Allerdings fehlt es auch dieser Stelle, wie dem Taufberichte, an innerem Zusammenhang, allein daraus folgt nicht, daß erst Epiphanius sie zusammengestückelt habe. Credner behauptet, es sey auch aus dieser dritten Stelle ersichtlich, daß Epiphanius das Evangelium der Ebioniten nicht vor sich gehabt haben könne, da Jesus an dem Orte, wo von der Wahl der Jünger die Rede sey, erst als ganz unbekannt eingeführt werde mit den Worten: ἐγένετό τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς, καὶ αὐτὸς ὡς ἐτῶν τριάκοντα, ὃς ἐξελέξατο ἡμᾶς κ. τ. λ., und doch könne diese Stelle nur nach dem Bericht von der Taufe Jesu gestanden haben. So könne aber der Text im Ebioniten-Evangelium unmöglich beschaffen gewesen seyn; die Stellen, welche Epiphanius anführe, seyen sämmtlich weder aus dem Ebioniten-Evangelium entlehnt, noch haben sie in dieser Gestalt einen Platz in demselben gehabt, vielmehr seyen sie, wie der Inhalt zeige, aus einer ebionitischen Schrift, ähnlich den clementinischen Homilien und dem κήρυγμα Πέτρου, entlehnt; in dem letzteren werde an den verschiedenen Orten, welche der Apostel auf seinen Reisen besuche, die Geschichte des Lebens Jesu verschiedentlich vor verschiedenen, wechselnden Zuhörern erörtert, und zwar so, daß die Apostel, gewöhnlich Petrus selbst, als unmittelbar redend eingeführt werden. Auf eine solche Stelle beziehen sich deutlich auch die Worte, welche zwischen der einen und der anderen Stelle stehen: μετὰ τὸ εἰπεῖν πολλὰ ἐπιφέρει. Was könnte aber zwischen dem Berichte von dem Auftritt des Täufers und von der Taufe Jesu gestanden haben? Dieses εἰπεῖν πολλὰ beziehe sich vielmehr auf die weiteren Ausführungen, welche der Erzähler in der zu Grunde liegenden Schrift dazwischen geschoben habe.

Allein alles dieses sind leere Vermuthungen. Was zuerst den Anstoß betrifft, daß Jesus auf Einmal als unbekannter Mann eingeführt werde, während die Stelle, in

welcher dieses geschehe, doch nach seiner Taufe fallen müsse, so ist eben diese letztere Behauptung mit gar nichts zu begründen, vielmehr hat es alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß eben die Erzählung von dem Kommen Jesu nach Kapernaum, von der Auswahl seiner Jünger, von der Taufe und Lebensweise des Johannes gerade zwischen den Bericht von dem Auftritt des Täufers und von der Taufe Jesu selbst gehörte; daraus erklärt sich einfach das μετὰ τὸ εἰπεῖν πολλὰ und das ἀνήρ τις, wie auch die Erzählung von dem Zulauf bei Johannes und von seiner Lebensart am schicklichsten an die Notiz von seinem Auftritt anschließt.

Die Conjectur ferner, daß Epiphanius nicht aus dem Ebioniten-Evangelium selbst geschöpft habe, sondern aus einer dem κήρυγμα Πέτρου ähnlichen Schrift, widerspricht nicht bloß dem Ansehen der Stellen, welche keineswegs so beschaffen sind, wie wenn sie aus dem freien Vortrage eines Apostels hervorgegangen wären, sondern als einfache, objective Erzählungen sich darstellen, wie sie einem eigentlichen Evangelium anstehen, wie ja auch in der dritten Stelle von Petrus als einer dritten Person geredet wird und vielmehr Matthäus der Sprecher zu seyn scheint, während, wenn die Stelle aus dem κήρυγμα Πέτρου seyn sollte, dieser das Wort führen müßte. Was aber insbesondere dieses κήρυγμα Πέτρου betrifft, das bei Credner in der ursprünglichen Evangelienlitteratur eine so große Rolle spielt, so hat es ohne Zweifel nie eine Schrift dieses Namens gegeben, wenigstens ist die Angabe der Pseudoclementinen, daß sie aus diesem Buche geschöpft haben, sichtbar fingirt. Was endlich die Hauptsache ist, wie hätte sich Epiphanius täuschen lassen können durch eine Schrift, welche einen ganz anderen Charakter tragen mußte, als ein so zu nennendes Evangelium? und wie mag man der Angabe des Epiphanius, daß er wirklich aus dem Ebioniten-Evangelium geschöpft habe, um kritischer und dogmatischer Vorurtheile willen ins Ange-

sicht widersprechen? (vgl. Epiph. 30. §. 13: ἐν τῷ γοῦν παρ᾽ αὐτοῖς εὐαγγελίῳ — — ἐμφέρεται, weiterhin ἐπιφέρει. §. 16: τὸ γὰρ αὐτοῖς εὐαγγέλιον καλούμενον περιέχει. §. 14: ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι, ὡς προεῖπον, λέγοντες κ. τ. λ.) Wie mag man es wahrscheinlich finden, daß Epiphanius der ursprünglichen Quelle unkundig gewesen sey, da doch, wie Schliemann (a. a. O. S. 509.) richtig sagt, kein Vater durch seine äußere Stellung so sehr befähigt war, uns über die Lehre der Ebioniten (und, müssen wir hinzufügen, auch über ihr Evangelium) genaue Auskunft zu geben, als er? Nicht allein hatte er lange Jahre hindurch als Vorsteher eines Klosters in der Nähe von Eleutheropolis in Palästina die beste Gelegenheit gehabt, die Ebioniten kennen zu lernen, sondern auch später noch war ihm als Bischof von Salamis auf Cypern, wohin sich ebenfalls der Ebionitismus verbreitet hatte, dieselbe Gelegenheit geboten, daher denn fast alle seine Nachrichten, wie Schliemann sagt, auf mündlichen Erkundigungen beruhen. Wenn er nun überall Worte der Ebioniten anführt, wenn er sich kategorisch als authentischen Gewährsmann angesehen wissen will, wenn er bei seinen Citaten aus dem Ebioniten-Evangelium niemals ein Wort fallen läßt, als hätte er sie bloß von Hörensagen oder aus einer abgeleiteten Quelle: kann man es irgend glaublich finden, daß er ihr Evangelium nicht in den Händen gehabt, sondern über den Inhalt desselben nur aus andern mündlichen oder schriftlichen Quellen berichtet hätte, auf eine Art, die ihn als einen competenten Berichterstatter zu erkennen geben soll?

Aus all' diesem erhellt, daß wir keinen Grund haben, dem Epiphanius eine genaue Bekanntschaft mit dem Ebioniten-Evangelium abzusprechen, es muß also dabei bleiben, daß nach Epiphanius in diesem Evangelium die Kindheitsgeschichte fehlte (30. §. 13: ἐν τῷ παρ᾽ αὐτοῖς εὐαγγελίῳ, κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ,

und §. 14: *παρακόψαντες τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας*). Wenn aber auch bei den Ebioniten die Kindheitsgeschichte weggeschnitten war, so stand sie doch im Nazaräer-Evangelium, denn dieses unterscheidet Epiphanius genau von jenem, während Hieronymus nur das Nazaräer-Evangelium erwähnt; bloß in Einer Stelle (comm. ad Matth. 12, 13.) gedenkt er auch der Ebioniten, erklärt aber ihr Evangelium mit dem der Nazaräer für identisch: evangelium, quo utuntur Nazareni et Ebionitae, quod nuper in Graecum de Hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum. Von dem Nazaräer-Evangelium sagt dagegen Epiphanius, daß es vollständiger gewesen sey, als das der Ebioniten, 29, 9: *ἔχουσι δὲ τὸ κατὰ Ματθαῖον πληρέστατον Ἑβραϊστί. Παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν, ἔτι σώζεται· οὐκ οἶδα δὲ, εἰ καὶ τὰς γενεαλογίας τὰς ἀπὸ τοῦ Ἀβραὰμ ἄχρι Χριστοῦ περιεῖλον.* Ueber dieses Evangelium also spricht er in einem ganz andern Ton, als über das Ebioniten-Evangelium; das letztere kannte er, das erstere aber nicht. Dagegen kennt Hieronymus allein das Nazaräer-Evangelium, und so können sich die Berichte beider Kirchenväter gegenseitig ergänzen. Daß nun in dem letzteren Evangelium das evangelium infantiae enthalten war, ist wahrscheinlich. Zwar die gewöhnlich dafür angeführten Stellen (s. de Wette a. a. O. S. 91. c.) sind allerdings nicht stringent beweisend, aber sie legen doch die Vermuthung nahe, daß die ersten Kapitel in dem Exemplare des Nazaräer-Evangeliums, das Hieronymus gebrauchte, wirklich enthalten waren. Die Stelle in Ies. 11, 1. (der Taufbericht; s. oben S. 397.) geht zwar nicht auf den Anfang zurück, aber wir hören nirgends, daß dieses Evangelium etwa erst mit der Taufe angefangen habe, denn Hieronymus würde es ganz gewiß ebenso wie Epiphanius bemerkt und gerügt haben, wenn die von ihm anfangs behauptete vollständige Identität des Hebräer-Evangeliums

mit unserem Matthäus gleich durch eine wesentliche Differenz, einen ganz verschiedenen Anfang widerlegt worden wäre. Die Stelle aus Habak. 3, 3. (audivi ego Hebraeum istum locum ita disserere: quod Bethlehem sit sita ad austrum, in qua natus est Dominus etc.) beweist zwar nicht unmittelbar, da sich Hieronymus hierbei nicht auf das Hebräer-Evangelium beruft. Allein da der Hebraeus ein Judenchrist war (in qua natus est Dominus), so ist doch wahrscheinlich, daß auch das judenchristliche Evangelium die Geburtsgeschichte enthielt. Auch die andere Stelle aus dem Commentar zu Jes. 11, 1: illud, quod in Evangelio Matthaei omnes quaerunt ecclesiastici et non inveniunt, ubi scriptum sit, quoniam Nazaraeus vocabitur, eruditi Hebraei de hoc loco assumtum putant, enthält an sich kein ausdrückliches Zeugniß, da wieder nicht vom Nazaräer-Evangelium die Rede ist, und Credner behauptet deßwegen (a. a. O. S. 400.), daß die Judenchristen sich bestimmter ausgedrückt haben würden, wo jener Spruch zu finden sey, wenn er auch in ihrem Evangelium gestanden hätte. Dieser Einwurf jedoch ist insofern ungegründet, als auch sie über eine nicht bestimmter citirte Stelle ebenfalls nur Vermuthungen aufstellen konnten. Und wenn jene eruditi Hebraei doch am wahrscheinlichsten wieder Judenchristen, Nazaräer waren, so läßt sich daraus nicht ohne Grund vermuthen, daß sie auch in ihrem Evangelium die fragliche Stelle lasen. Diese Vermuthung scheint zur Gewißheit zu werden durch die schon mehrfach in anderer Beziehung citirte Stelle de vir. illustr. c. 3., wo Hieronymus sagt, daß er die sogenannte Urschrift des Matthäus auf der Bibliothek von Cäsarea durch die Nazaräer zum Abschreiben erhalten habe, und sodann fortfährt: in quo animadvertendum, quod ubicunque Evangelista, sive ex persona sua sive ex persona Domini Salvatoris veteris scripturae testimoniis abutitur, non sequatur LXX. translatorum auctoritatem, sed Hebraicam: e quibus illa duo

sunt: Ex Aegypto vocavi filium meum, et: Quoniam Nazaraeus vocabitur. Dieß geht allerdings auf das griechische Evangelium Matthäi, von welchem zunächst im Zusammenhang der Stelle ausgegangen wird; aber die Identität desselben mit dem Nazaräer- oder Hebräer-Evangelium wird hier ausdrücklich behauptet, und wenn auch diese Stelle die Einerleiheit beider in zu starken Worten ausspricht, so kann doch die Verschiedenheit unmöglich so groß gewesen seyn, daß eben die Sprüche, welche unmittelbar auf jene Versicherung citirt werden, in dem Nazaräer-Evangelium nicht sollten gestanden haben.

Ohnedieß sagt ja Epiphanius von den Nazaräern ausdrücklich, daß sie das Evangelium Matthäi vollständig (πληρέστατον) gehabt haben, und dieser Ausdruck kann nicht sowohl auf die Weitläufigkeit und Ausführlichkeit der einzelnen Erzählungen, worauf ihn Schneckenburger beziehen möchte, gehen, als auf den Umfang des Evangeliums im Ganzen. Wenn nun gleich Epiphanius in jener Stelle nicht zu sagen weiß, ob sie auch die Genealogien weggelassen haben (wie die Ebioniten), so berichtet er doch von Cerinth und Karpokrates, daß sie aus der Genealogie bei Matthäus den Beweis geführt haben, Jesus sey der Sohn Joseph's und der Maria (haeres. 30, 14.); ihr Evangelium enthielt also die Genealogien, wenn es gleich sonst nach Epiphanius identisch war mit dem Evangelium der Ebioniten. Ebenso behaupten ja auch nach Irenäus (haer. 3, 24.) die Judenchristen, ἐξ Ἰωσὴφ αὐτὸν γεγεννῆσθαι, und diese hatten nach Irenäus nur den Matthäus. Zwar wendet Schwegler ein, gerade dieß, daß die Karpokratianer aus den Genealogien ihres Evangeliums die natürliche Geburt Jesu bewiesen haben, sey ein Beweis, daß sie nicht das Matthäus-Evangelium gehabt haben können, wie Epiphanius behaupte. Allerdings, aber ein mit demselben am nächsten verwandtes, das die Kindheitsgeschichte des Herrn in einer eigenen Recension enthielt, wie ja auch der Genealogie

bei Matthäus die natürliche Ansicht von der Geburt Jesu zu Grunde liegt.

Wenn man sich aber für das Vorhandenseyn der Kindheitsgeschichte Jesu im Hebräer-Evangelium auch auf die Nachricht des Hegesipp beruft (wie Schwegler und de Wette a. a. O. S. 91.), der die Verfolgung des Herodes erwähnt (Euseb. 3, 20: ἐφοβεῖτο γὰρ ὁ Δομετιανὸς τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ Ἡρώδης), auf Stellen des Ignaz, wo von der παρθενία Μαρίας erzählt ist (ad Eph. c. 19. ad Trall. c. 9.), auf Justin, der durch verschiedene seiner Angaben auf jenes Evangelium und die Kindheitsgeschichte hinweise, so ist dieß offenbar zu voreilig geschlossen, denn von Hegesipp wird nicht gesagt, daß er jene Nachricht aus dem Hebräer-Evangelium hatte, die παρθενία Μαρίας bei Ignaz weist mit keiner Silbe auf das Hebräer-Evangelium oder überhaupt auf eine geschriebene Ueberlieferung hin, und daß Justin das Hebräer-Evangelium durchgängig oder auch nur vorzugsweise gebraucht habe, kann durch nichts wahrscheinlich gemacht werden.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Einige Worte über die Aussichten und das Studium der Apologetik in unserer Zeit,

gesprochen

bei Eröffnung seiner Vorlesungen an der Universität Heidelberg

von

Prof. D. K. B. Hundeshagen.

Meine Herren!

Die gegenwärtige Stunde ist diejenige, mit welcher ich mein Lehramt an der hiesigen Universität antrete. Diese Neuheit meines Verhältnisses zu der Lehranstalt, welcher Sie wohl größtentheils längere oder kürzere Zeit bereits als akademische Bürger angehört haben, versetzt mich fürs Erste zu Ihnen in eine besondere Lage. Während sich nämlich die älteren Lehrer der Facultät, in welche ich einzutreten die Ehre hatte, meine verehrten Herren Collegen, bereits eines wohlverdienten Vertrauens von Ihrer Seite erfreuen, habe ich mir ein solches Vertrauen bei Ihnen erst zu erwerben. Sie kommen zu mir mehr mit einer gewissen Art von Hoffnung, als in der sicheren Erwartung dessen, was Sie bei

mir finden werden. Mir aber liegt ob, diese Hoffnung nach Kräften zu rechtfertigen. Nun ist zwar die Rechtfertigung solcher Hoffnungen nicht das Werk eines ersten Zusammentreffens, eines kurzen Moments gegenseitiger Begrüßung. Nur längere gemeinsame Arbeit stellt hier begründete Sicherheit her, und ich möchte in meinem eignen Interesse nicht wünschen, daß von dieser Regel bei mir eine Ausnahme gemacht würde. Aber die erste gemeinsam zugebrachte Stunde hat auf der anderen Seite doch wieder eine über sie selbst hinausreichende Bedeutung. Sie läßt irgend einen fortwirkenden, vielleicht bleibenden Eindruck zurück; sie schlägt Saiten an, die da nachklingen; sie ist der Anknüpfungspunct für einen vielleicht lange sich fortspinnenden Faden, oft der Schlüssel, dessen man sich, sey es mit Recht oder Unrecht, bedient zum Verständniß alles Folgenden. Ich muß daher wünschen, daß dasjenige, was Sie aus dieser ersten Stunde von mir davontragen, wie Sie es auch sonst ansehen mögen, wenigstens etwas möglichst Bestimmtes, Unverfälschtes sey. Und darum gestatten Sie mir, bevor wir zu unserem Gegenstand übergehen, ein paar Worte, welche, wie ich hoffe, jene mir höchst wichtige Bestimmtheit herbeiführen helfen werden.

Es ist mir aber auch aus dem Grund wichtig, jene Worte vorauszuschicken, weil diese Stunde zugleich die erste Stunde einer Vorlesung über einen Gegenstand ist, welcher bisher wenigstens als besondere Disciplin hier nicht vorgetragen wurde, ja der in dieser Eigenschaft noch in der letzten Zeit mancherlei Anfechtungen ausgesetzt gewesen ist, folglich gleicherweise einer Art von Einführung bedarf. Meine Worte werden also auch darauf mit Bezug nehmen, oder vielmehr den Versuch machen, an etlichen Bemerkungen über die Bedeutung dieses Gegenstandes für unsere Zeit Ihnen einige Züge aus der geistigen Physiognomie Ihres neuen Lehrers zu zeichnen.

Man nennt das erste Zeitalter der christlichen Kirche das apologetische, und mit Grund. Denn die christliche Religion hatte sich in demselben erst das Recht ihrer Existenz zu erkämpfen; gegen unablässige Angriffe und Verunglimpfungen durch Juden und Heiden hatten die Koryphäen der kirchlichen Wissenschaft die hohe und lohnende Aufgabe, das Christenthum zu vertheidigen, seine Bedeutung, wenn auch nicht als einzige, doch als höchste, vollendete und vollendende Offenbarung Gottes an die Menschheit, als Heilsanstalt für die ganze Welt zu begründen. Ist das der Charakter jenes ersten Zeitalters, so können wir in dieser Beziehung unserer Zeit nicht streitig machen, zu den Anfängen des Christenthums zurückgekehrt zu seyn. Denn in der höchsten Spitze des Streites der Parteien unserer Tage, und in allem Streite, den der Einzelne in sich zu lösen hat, ist immer das Wesen der Sache selbst, Seyn oder Nichtseyn des Christenthums, in Frage gestellt. Wer hätte in unsern Tagen nicht schon die Stimmen gehört, die da ausrufen: „Die sogenannten Thatsachen, worauf das Christenthum beruht, sind reine Fictionen der Phantasie, unbewußte Schöpfungen des menschlichen Selbstbewußtseyns, welche von demselben jetzt als solche erkannt und wieder in sich zurückgenommen werden; Christus ist ein mythisches Bild, das die Vernunft unter gewissen historischen Bestimmungen projicirte, wie Osiris, Artemis." Ja noch mehr: „Die Religion überhaupt ist eine Illusion, aber eine unvermeidliche, so lange die Vernunft in ihrer Entwickelung noch nicht zur vollen Selbstkenntniß gekommen ist. Gott ist nur das aus sich selbst herausgesetzte Wesen des Menschengeistes selber, das Verhältniß zu Gott nur ein Verhältniß des Menschen zu sich selbst, aber als zu einem vorgestellten Andern. Diese Thätigkeit, sich mit sich selbst zu entzweien, sich gleichsam aus sich selbst herauszusetzen, um so sein eignes Wesen wieder als ein anderes, wie sich nur in Beziehung zu diesem Andern zu setzen, worin die Religion besteht,

ist eine Entwickelungskrankheit, ein Fieber, welchem durch die Cur der reinen Vernunftbildung ein Ende gemacht wird."

Beachten wir, daß diese und ähnliche Behauptungen gegenwärtig nicht bloß als muthwillige Frivolitäten, wie einst in Italien, England und Frankreich, sondern als angebliche Frucht tiefer philosophischer und kritisch-historischer Studien zu Tag treten; ferner, daß das letzte Decennium eine ganze Litteratur hat anschwellen sehen, welche dieses Thema eigends verficht; endlich daß es auch in der weitern Litteratur der Gegenwart als mehr oder minder stark hörbarer Grundton fast überall hindurchtönt: so kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß wir mit unserer christlichen Wissenschaft auf jene apologetische Aufgabe des ersten christlichen Zeitalters zurückgewiesen sind, ja unsern Standpunct noch um ein ansehnliches Stück rückwärts von demjenigen zu nehmen haben, den die ältesten Apologeten einnahmen. Denn diese hatten bekanntlich nicht sowohl den Atheismus und die Irreligiosität zu bekämpfen, als das Christenthum selbst gegen den Vorwurf des Atheismus und der Irreligiosität in Schutz zu nehmen.

Oder sollen wir etwa die ganze Arbeit als eine von vorn herein vergebliche und eitle liegen lassen? Sollen wir uns verdrießen lassen, von Neuem an dem Punct zu beginnen, wo vor fast 1800 Jahren unsere Vorgänger begonnen haben und auf den wir uns jetzt nach langen und reichen Entwickelungen nichtsdestoweniger wieder zurückgeschleudert sehen? Sollen wir, denen glaubend, die uns zurufen: „es gibt keine Theologie, sie fußt durchweg auf Illusionen, die Kirche hat innerlich aufgehört zu leben, und ihr noch vorhandener Leichnam muß entfernt werden, um der einzigen noch übrigen Form der Gemeinschaft, dem Staate, Platz zu machen," — sollen wir, diesen glaubend, an der Wissenschaft verzweifeln, mit ihr brechen und uns damit begnügen, entweder die reinere evangelische Lehre des öffentlichen Kirchenthums hinter einer starken Kirchenverfassung zu verbollwerken, oder

auch, das öffentliche Kirchenthum preisgebend, uns in kleine Conventikel zurückzuziehen und in ihnen zu beten, daß Gott es besser mache, daß Er Sein Reich auf Erden wieder herstelle?

Das sey ferne! Lassen Sie mich es vielmehr, meine Herren, hier sogleich als einen der Glaubensartikel aussprechen, von deren Wahrheit ich aufs Tiefste überzeugt bin: ich glaube an eine Zukunft der Kirche, an eine Wiederherstellung des Reiches Gottes, so weit es überhaupt in diesem irdischen, jetzt allerdings sehr zerfallenen Kirchenthum beschlossen ist; ich glaube, daß Gott in Erhörung des Gebetes der Gläubigen der Wiederhersteller seyn wird. Aber ich glaube auch an eine Zukunft der Wissenschaft des Christenthums; ich glaube, daß Gott im unendlichen Reichthum der Mittel, welche Ihm zu Gebote stehen, der Wissenschaft überhaupt, der Theologie und Philosophie insbesondere, wenn auch nicht die ausschliessliche, Alles beherrschende, doch im Organismus der Kirche eine Hauptstelle für alle Zeiten angewiesen hat, daß Gott die Kirche wieder aufbauen wird, nicht bloß mittelst einer bessern, stärkern Verfassung, sondern auch mit und durch Wissenschaft!

Wir sollen und dürfen uns nicht schrecken lassen durch die feindliche Physiognomie, mit welcher Christenthum und Religion von allerdings weit verbreiteten Denkarten angeblickt werden, wenn auch diese Denkarten sich gern als die alleinige Zeitbildung, oder gar als die Spitze und der Abschluß aller Bildung überhaupt geltend machen möchten. Wir dürfen uns auch nicht imponiren lassen durch die Zuversicht, mit welcher jene Denkarten behaupten, durch ihr bloßes Auftreten, ihren bloßen Anblick, wie durch ein Medusenhaupt, die christlichen und allgemein religiösen Glaubensobjecte flugs in eine Sammlung von antediluvianischen Petrefacten verwandelt zu haben. Denn das ist eine bloße Behauptung, wie manche andere auch. Vielmehr geziemt es uns, jenen Denkarten muthig ins Antlitz zu schauen, damit wir lernen, was

an ihnen sey, ob etwas, ob viel oder wenig dahinter sich verberge, ja ob sie vielleicht gar das Gegentheil von dem aussagen, was sie wollen, ob nicht vielleicht gerade in ihnen mit die beginnende Wiederherstellung der Kirche sich ankündige und kennzeichne.

Ich rede im Ernst. Wie wir gesehen haben, sind allerdings Christenthum und Religion im Namen einer freien protestantischen Wissenschaft heutzutage bis zur absoluten Verneinung in Frage gestellt worden. Kann ich nun auch nicht sagen, daß ich für meine Person sowohl diese Auffassung von Freiheit, als von Protestantismus als die meinige anzuerkennen vermöchte oder darauf viel hielte, so will ich doch nicht leugnen, daß mir etwas von freiem Protestantischen in dieser Geistesbewegung zu seyn scheint. Es scheint mir, daß eine gewisse Nothwendigkeit der Sache diesen Zustand des In-Frage-Stellens hervorgerufen hat. Denn — abgesehen von Anderem — ist das wahre, selbstbewußte Christenthum in keinem Fall das unmittelbare, schlechthin gegebene und angewöhnte. Den Weg vom natürlichen Menschen zum Christen, von der Buße und Wiedergeburt bis zum Frieden mit Gott in Christo, dem Versöhner und Erlöser, muß im Grund Jeder von vorn anfangen. Es ist daher nur ein Zeichen von etwas wirklich Protestantischem im Charakter der Zeit, daß dieser Weg überall mit Bewußtseyn gegangen wird, daß man sich nicht scholastischer Weise darüber täuscht, als könne von irgend Einem das Christenthum wie eine fertige Substanz hingenommen werden. Daraus ergeben sich aber zwei wichtige Folgerungen. Erstens: Wenn Jeder sich das Christenthum selbst und auf eine eigenthümliche Art erwerben muß, so wird er es beim Abschluß auch in einer individuellen Gestalt besitzen. Denn die heilige Stadt gewährt verschiedene Ansichten, je nachdem man von der einen oder der andern Seite hinzutritt. Am Ziele aber ist die schwerste Pflicht noch übrig, die Resignation, nicht zu wähnen, als besitze man die Sache nun so, wie sie nothwendig Alle haben müßten, wie

sie überhaupt jede andere Fassung ausschließt. Zweitens: Das Christenthum ist überall, wohin es zuerst kam, in durchgängigem oder wenigstens theilweisem Widerspruch mit dem Zeitgeist aufgetreten, so weit derselbe in Dingen des innern und höhern Lebens ihm nicht von Haus aus gleichartig oder verwandt war. So mit Pharisäismus und Sadducäismus, mit griechischer Philosophie und Mythologie, mit römischer Staats- und Religionspraxis. So lange nun das Walten und Wehen des christlichen Geistes noch nicht oder nur wenig bemerklich war, so hat sich kein lauter Widerspruch dagegen kund gegeben. Man hat es als eine — wenn gleich exitiabilis — superstitio der Fischer, Zöllner, Wälker, Schneider, Schuhmacher, Wollkämmer, Sclaven und alten Weiber, überhaupt des vile genus hominum verächtlich ignorirt. Wenn es aber immer sichtlicher eine Macht im Leben zu werden drohte, wenn die Tempel der bisherigen Götter leerer, die Altäre unbesuchter, die Opfer seltener zu werden anfingen, wenn Leute aus allen Altern und Geschlechtern begannen, Christo quasi Deo canere, da hat sich auch der Zeitgeist mit steigender Macht dawider erhoben, da sind die Regierungen und Priestercollegien, die Celsus und Luciane, die Porphyrius und Hierokles, die Stoiker und Epikuräer, die Cyniker und selbst die Platoniker dagegen aufgestanden. Aber sie so wenig als die Juliane haben die Dinge anders machen können, als sie kamen. Indem sie das Christenthum zu überwältigen gedachten, wurden sie stets von ihm überwältigt.

Die Erklärung dieser Thatsachen ist für den Denkenden unschwer zu erheben. Hat doch der Menschengeist die Titanennatur auf allen Stufen seiner sonstigen Entwickelung als Mitgabe geerbt. Er hat von allen Geschöpfen allein das Privilegium erhalten, selbst mit seinem Gott zu ringen. Und was die tiefsinnige griechische Mythe andeutet, was noch bedeutungsvoller die alttestamentliche Allegorie wiederholt im Kampfe Jakob's um die Zeit der Morgenröthe, nach welchem

ihm die Hüfte schmerzte, aber seine Seele genas, — das erscheint thatsächlich in ganzen Zeiträumen, wie im Leben des Einzelnen, das Ringen des Menschen mit Gott. Wer aber mit Gott ringt, den hat Gott bereits gefaßt, und das schmerzende Andenken an den Ringkampf wird alsbald sich einstellen und der Seele Genesung nicht auf die Dauer ausbleiben.

Nicht anders verhält es sich mit unserem gegenwärtigen Zeitgeist. Seine furchtbaren Verirrungen in Betreff des Religiösen sind bekannt. Es ist mir nicht darum zu thun, sie zu verschleiern oder zu verkleinern. Ich habe mich anderswo bemüht, sie ans Licht zu stellen, ihr Verderbliches für Zeit und Ewigkeit aufzudecken, ihren Ursprung und Verlauf zu erklären. Um so mehr darf ich mir wohl erlauben, auch auf eine andere Seite ihres heutigen Stadiums hinzuweisen. Wohl widerstrebt der Zeitgeist mit aller Macht der christlichen Wahrheit, wohl bäumt er sich hoch auf gegen Gott. Allein auch darum thut er es, weil ihn Gott bereits gefaßt hält, weil er sich von Gott bereits gefaßt fühlt!

Und danach möchte ich wünschen, daß sich auch die Art seiner Behandlung richte. Als der Geist einer bestimmten Zeit ist zwar aller jeweilige Zeitgeist immer nur etwas Temporäres, Vorübergehendes. Er kann schon darum nicht normgebend seyn für alle Zukunft, wie seine Widerpart, die Wahrheit aus Christo. Aber stets ist er doch Geist, und als solcher ewig, und bleibt selbst in Stadien tiefster Erniedrigung und bedauernswerther Gottentfremdung edelgeboren und seines Ursprungs sich bewußt. Daher ist es übel gethan und ohnehin vergeblich, den Zeitgeist, wenn nicht erschlagen, doch seine Glieder bis zur Unbeweglichkeit fesseln, ihn nur mit Peitsche und blutigem Sporn regieren zu wollen. Man lasse Gott selbst ausrichten sein Werk! Nur Er, der Herr der Zeit, ist auch der absolute Herrscher des Zeitgeistes. Er ist es, der den widerstrebenden gefaßt hält, lenkt, mit starker Rechte, zum Ziele hin, mit der Wirkung einer ihrer selbst gewissen Gewalt. Da fruchtet auf die Dauer kein Widerstand;

Er bringt ihn zuletzt zu schöner Ruhe, zum Stolz des Gehorsams, zur Freudigkeit des Dienstes; Er lehrt ihn, ohne Bangen an der Stätte weilen, wo ein vermeintlicher Leichnam lag; Er lehrt ihn erkennen, daß die Rechte, von der er gefaßt ward, nicht die Hand eines hohläugigen Gespenstes ist, sondern die Rechte des Alten der Tage.

Auch eine Betrachtung unserer Zeiten, die keine Vergleichungen liebt, die ohne theologisches Fachinteresse in nüchterner Prosa die Resultate tiefer Studien, langer und reicher Erfahrungen niederlegt, findet, ungeirrt durch die Zeichen des Widerspruchs, die sich allerwärts erheben, in unserer Zeit die *ὠδῖνες* eines religiösen *αἰὼν μέλλων*. „Die praktische und die theoretische Welt," sagt ein berühmter Geschichtschreiber a), „sind in unserer Zeit einander näher gerückt. Auch die politische Geschichte hat sich nach der französischen Revolution mehr nach innen geworfen. Ihre Ergebnisse lassen sich deutlicher als jemals aus innern Ursachen herleiten. Schon hat die Wissenschaft ihre Macht in Umgestaltung des ganzen Lebens gezeigt und wird sie noch zeigen. Aber was das bloße Wissen nicht vermag, fängt auch an, der Welt einzuleuchten. Es ist, als ob die heutige europäische Welt durch Litteratur, Kunst und Wissenschaft sich übersättigt fühlte. Auch die Philosophie scheint sich auf einen Rückzug zu besinnen. Alles drängt sich nach dem praktischen Leben hin. Aber die Seele alles wahrhaft praktischen Lebens ist die Religion. Auch bewegt sich der religiöse Geist wieder, unerwartet genug, da man ihn schon lange in den Ruhestand versetzt wähnte, und nichts scheint gewisser, als daß die Welt einer neuen religiösen Epoche entgegengeht."

Ja selbst von einer Seite, wo man sonst nichts weniger als heiter in die religiöse Gegenwart zu schauen, nichts weniger als anerkennend zu ihren Fluctuationen sich zu verhal-

---

a) Erik Gustav Geijer: Auch ein Wort über die religiöse Frage der Zeit, S. 30.

ten, nichts weniger als mit weichlicher Nachsicht sie zu beurtheilen pflegt, ist über Bewegungen, in denen sich bis jetzt, wenn auch nicht die am weitesten, doch eine sehr weit gehende Negation des positiv Christlichen dargelegt hat, folgendermaßen geurtheilt worden: „Durch den Schulunterricht, durch die ganze Erziehung und Lebensweise sind eine Menge von Menschen dem Christenthum, ja aller Religion ganz entfremdet worden. Bei der jetzigen allgemeinen religiösen Bewegung erwachen auch in ihnen höhere religiöse Bedürfnisse. Sie sind aber noch nicht im Stande, sich in die Anschauungen der Bibel- und Kirchenlehre zu finden. Da tritt in der Lehre der protestantischen Freunde ihnen eine Anschauungsweise entgegen, die ihrem dermaligen religiösen Bildungsstande einigermaßen entspricht. Sie umfassen die neue Gemeinschaft mit Wärme, weil sie darin doch mehr finden, als in ihrem bisherigen rein weltlichen und niedrigen Treiben. Sie haben einen ersten Anstoß empfangen, und sind sie redlich, demüthig und treu, so werden sie bald merken, daß sie hier nicht finden, was sie suchen; sind sie es nicht, so werden sie freilich zu ihrem eigenen Verderben verstrickt werden in den Irrthümern der falschen Lehre. In den Berichten über die protestantischen Freunde, wie in den Versammlungen derselben sind mir oft Aeußerungen vorgekommen, welche das Gepräge eines wahren sittlichen Ernstes und eines reinen Eifers an sich trugen; Aeußerungen des Dankes und der Freude über eine religiöse und sittliche Einwirkung, welche sie in der Mitte ihrer Genossen erfahren, die sich sehr von dem gewöhnlichen Geklingel unterscheiden, das man in der Regel von dieser Seite her hört, und die darauf hindeuten, daß Gott hier ein Werk angefangen hat, das er will weiter führen. Und so mögen auch die neuesten Bewegungen in der katholischen Kirche, wie wenig christlichen Gehalt sie auch im Ganzen noch haben, manchem Gemüthe, das unter den Sorgen und Lüsten dieser Erde untergegangen wäre, ohne sich je auf etwas Höheres zu besinnen, den ersten Anstoß

geben, sich diesem zuzuwenden. Stellen wir uns überhaupt auf diesen höhern Standpunct, so begreifen wir vollkommen nicht allein, wie das allgemeine Erwachen eines höhern Lebens zur jetzigen Zeit in keiner andern Form erscheinen konnte, als in der es erschienen ist, indem kein anderer Bestand sich offenbaren konnte, als der wirklich in den Gemüthern vorhanden war, sondern daß wir auch Gott danken müssen, daß es zu solchen Offenbarungen gekommen ist, weil nun erst Jeder über sich selbst klar werden kann und in dieser Krisis der Waizen von der Spreu sich sondern wird. Wir sind aber der Meinung, daß auf der gegnerischen Seite sich noch manches Waizenkörnlein finden wird, das der Herr werth hält, in seine Scheunen zu sammeln" a).

Es ist nun gewiß nichts Geringes, in den zuletzt gezeichneten Kreisen ein gewisses regeres religiöses Bedürfniß, ein Suchen nach einer Vielen völlig entschwundenen Lebenspotenz hervortreten zu sehen. Es ist eben so wenig etwas Geringes, daß im Schooße derselben durchschnittlich, entgegen den pantheistischen Neigungen des Zeitgeistes, die Anerkennung eines persönlichen Gottes als allmächtigen Schöpfers Himmels und der Erden und ewiger persönlicher Wesen ausgesprochen worden ist. Es ist dieß der erste Artikel des urchristlich-apostolischen Credo und nur durch den ersten Artikel gelangt man zu dem zweiten und den folgenden. Aber eben darin, daß hier der Fortschritt von dem ersten zu den folgenden Artikeln noch ein sehr unvollständiger, lückenhafter geblieben ist, scheint ein Beweis zu liegen, daß man auch mit dem ersten noch nicht recht zu Stande gekommen ist. Und so mag es sich wirklich verhalten. Ohne über das innere Leben jedes Einzelnen aburtheilen zu wollen, so nehmen sicher die dort zu Tage gekommenen religiösen oder religionsfähigen Elemente noch nicht oder noch nicht im vollen Sinn die Stellung des

---

a) Evangelische Kirchenzeitung von Hengstenberg. Jahrgang 1845. Nr. 90.

Religiösen ein, es wird von ihnen kein eigentlich religiöser Gebrauch gemacht. Man glaubt an einen persönlichen Gott; aber warum? Weil man eines endlichen Schlußpunctes für Erkenntniß des Daseyns aller Dinge und des eigenen Ich bedarf, eines Knaufs, in welchem die Dachsparren des Erkenntnißgebäudes einheitlich zusammenlaufen und verklammert werden, und dieser Knauf trägt ein Kreuz. In diesem Knauf läuft die ontologische, kosmologische, physikotheologische, moralische und die Dachsparre e consensu gentium zusammen; aber es bleibt eben immer nur ein Knauf, der da oben steht, von dem aber, weil die Welt fertig und frei ist, in der Regel nichts Rechtes mehr herunter kommt, als etwa die nothwendigen Ergänzungen der physischen Lebensstoffe Regen und Sonnenschein, Sauerstoff und Stickstoff, Galvanismus und Elektricität. Es ist — mit einem Wort — ein überwiegend intellectuelles, ein Verstandesbedürfniß, welches diese Anerkennung eines Gottes abgenöthigt hat. Diese abstracte, kahle Einheit der Urcausalität ist aber ohne eine lebendigere Entwickelung des Persönlichkeitscharakters nicht nur unendlich schlecht geschützt gegen bedenkliche Abirrungen in die pantheistische Einheit der absoluten Substanz, sondern läßt auch den Heerd der eigentlichen Religion, das subjective Gefühls- und Antriebsleben, ziemlich kalt. Es sind viel ehrlicher, wackerer, begabter und viel wissender Leute unter dieser Art Theisten. Ich möchte wissen, was sie, die Hand aufs Herz gelegt, antworteten, wenn man sie fragte: Ihr, die ihr diese Art von Theismus für so absolut zureichend erklärt, ist wirklich in euch, in eurem Verhalten, gerade das, was ihr von Religion bewahrt, in entscheidenden Augenblicken das den Ausschlag gebende Moment oder nicht? kommt es vielleicht oft gerade in solchen entscheidenden Augenblicken gar nicht in Rechnung, zum Bewußtseyn? Laßt ihr euch nicht vielleicht in solchen Augenblicken von Allem eher, als von einem religiösen Gedanken bewegen? statt durch einen Gottesgedanken, durch Rücksicht auf Ehre und Unehre, durch das,

was sich nun einmal als Wesen noblerer Gesinnung in der öffentlichen Meinung festgesetzt hat? statt durch das Vorbild des Erlösers, durch das Vorbild eines Aristides, Cato, Marc Aurel? Ich glaube kaum, daß eine ehrliche Antwort durchschnittlich zu Ungunsten des Fragenden ausfallen könnte. Und doch wähnt man dort, daß die Menschheit mit jenem Minimum von Religion durchkommen könne, und erklärt gerne jeden vollern, concretern, historischen Religionsbegriff für leere Ueberschwänglichkeit.

Die Apologetik fußt nun auf einem solchen intensiv und extensiv reichern Religionsbegriff, sie sucht ihn festzustellen und das historische Christenthum als die absolute Religion, als die abschließende Vollendung aller Religion schlechthin darzuthun. Wie fängt sie es nun an, wie kann es ihr gelingen, das Christenthum in seiner biblischen, positiven Gestalt in einer philosophischen Construction der Religionsideen unterzubringen, wie, einen nicht Köhler=, sondern auf guten wissenschaftlichen Gründen, auf scharfer kritischer Prüfung ruhenden Glauben an die in demselben hervortretende Reihe göttlicher Thatsachen zu erzeugen, Thatsachen, welche dem Verstande der letzt geschilderten Classe so unüberwindliche Anstöße darbieten und deren willkürliche Abscheidung den Religionsbegriff derselben im Vergleich zum positiv christlichen um einen so großen Theil seines Gehaltes bringt?

Ich antworte Ihnen: sie beginnt, sie vollbringt ihr Werk, indem sie sich eben gerade nicht einseitig auf den Standpunct jenes vorhin gezeichneten Verstandesbedürfnisses stellt, welches einen bloßen Endpunct sucht für seine Erkenntnißreihen, sondern, ohne diesem Erkenntnißelement seine gebührende Stelle im Begriff der Religion zu versagen, doch das Wesen des letztern vorzugsweise auf der Seite sucht, die unterscheidend und charakteristisch durch alle, auch die heidnischen Religionen leise durchklingt, im Christenthum aber zum vollen Bewußtseyn sich hindurcharbeitet, nämlich der Klage des Menschen über seine und seines Geschlechtes Sünde, der Sehnsucht

nach einer Erlösung und Versöhnung mit Gott. Von diesem tiefern ethischen Standpunct aus gewinnt sie den Schlüssel zum Wesen des Christenthums als einer Heilsoffenbarung, ohne doch dasselbe aus seinem, in einer großartigen Pädagogie geordneten Zusammenhange mit der Kette der früheren Religionen als deren Endglied willkürlich herauszureißen und in die Luft zu stellen; von diesem Standpunct aus gliedert sich ihr der Apparat räthselvoller Thatsachen, in dessen Begleitung das Christenthum auftritt, als eine Reihe von Postulaten eines in ungeahneter Tiefe erregten sittlich-religiösen Bewußtseyns; von diesem Standpunct aus vergeistigt sich ihr das starre Factum zur flüssigen Idee.

Ich kann hier nicht unserer ganzen folgenden Aufgabe vorgreifen und Ihnen beweisen, was ich behaupte. Meine Absicht ist nur, Sie hier vorläufig aufmerksam zu machen auf das, was auch Sie mit hinzubringen müssen, um dem wissenschaftlichen Gang der Apologetik mit Frucht zu folgen. Es ist — um es mit einem Worte zu sagen — ein durch den tiefen und lebendigen Trieb sittlicher Selbstvervollkommnung gewecktes und erregtes Herz. Haben Sie mit Ernst und Redlichkeit in dieser Richtung an sich gearbeitet, so werden Sie etwas von der Sünde kennen gelernt haben. Damit aber wird es bei Ihnen nicht fehlen an einer Summe von Erfahrungen über die Wahrheit jener innern Thatsachen, an welchen das Christenthum als Heilsoffenbarung mit seinen äußern Thatsachen zunächst anknüpft, nur anknüpft. Diese äußern Thatsachen werden Ihnen dann aber im Verfolg keine bloß äußern bleiben, sondern ebenfalls innerliche werden, sich mit jenen zu einem einheitlichen System organisch zusammenschließen. Die Thatsachen Ihres subjectiven Erlebens werden Ihnen zum Verständniß der objectiven, in der christlichen Offenbarung Ihnen entgegentretenden, einen natürlichen, unerzwungenen Uebergang bahnen. Jener eng geschürzte Knoten, der jetzt noch bei der oben gezeichneten Classe von vorwiegend in der metaphysisch-intellectuellen

Richtung Suchenden die freie Circulation des christlich-ethischen Ideenstoffes unterbindet und das religiöse Leben nur schwer über eine gewisse Stagnation und Mattigkeit hinauskommen läßt, wird für Sie gelöst seyn und in harmonischer Mischung ihr religiöser Lebensstrom von den Arterien des Herzens zu den Venen des Verstandes pulsiren, und aus den Venen des Verstandes in die Arterien des Herzens gereinigt zurückströmen. Dagegen werden Sie ohne solche vorausgehende und begleitende Regsamkeit Ihres subjectiven Lebens, ohne eigene Erfahrungen über die Arbeit am Selbst, über die Macht der Sünde, einen sehr schwierigen Weg haben, voll Steine des Anstoßes und Abgründe vor Ihnen, und seitwärts, links und rechts, welche Sie kaum zu Ihrem Ziele kommen lassen. Denn nur, wer Wunder an sich selbst erlebt hat, lernt sich finden in die Reihe der den zahlreichen Wundern der ersten Schöpfung entsprechenden räthselvollen göttlichen Lebensacte, an welcher die zweite Schöpfung, die geistige Neuschöpfung des Menschengeschlechtes durch Christum, verläuft.

Fragen Sie mich nun: wird auf dem hier bezeichneten Wege unsere Wißbegierde eine volle, ungetheilte Befriedigung erlangen, wird sich für uns *alles* das, über was wir bisher im Dunkel befangen waren, in lauter Licht und Klarheit auflösen, so daß nichts, gar nichts übrig bliebe, was wir nicht vollkommen erkenneten, wie es ist? so muß ich Ihnen mit einem offenherzigen: Nein! antworten. So weit hat es meine Apologetik und, so viel mir bekannt, auch die Anderer noch nicht gebracht. Ich darf Ihnen versprechen, daß alles wirklich Dunkele Licht erhalten wird, aber nicht alles Einzelne das gleiche helle und volle Licht. Ich will Ihnen auch geradezu sagen, *warum* ich glaube, daß dieß *keiner* Apologetik je gelingen wird. Gott der Herr ist groß, unendlich, und darum ist es keinem sterblichen Auge gegeben, alle Geheimnisse der physischen Naturordnung, die er geschaffen hat, zu durchdringen. Wie sollte daher, was dort uns versagt ist, uns gege-

den seyn im Gebiet seiner geistigen Naturordnung? Die Schrift selbst sagt uns, daß wir hienieden im Glauben leben; sie spricht aber auch von einem χάρισμα γνώσεως. Vermittelst desselben wird es uns gelingen, von den Glaubensobjecten ein Wissen zu erlangen. Aber nicht diese γνῶσις wird von der Schrift bezeichnet als das unsern Glauben Vollendende, nicht durch das irdische Wissen wird uns das, was wir hier nur wie in einem Spiegel erblicken, zur vollen Klarheit werden, sondern durch das dem Jenseits vorbehaltene Schauen. Dieß und nur dieß ist der Gegensatz und die wahre Vollendung des Glaubens. Indessen ist es viel und Großes, was hienieden dem regen Wissenstrieb als Frucht zugefallen ist. Es ist eben die auf objectiven Gründen beruhende Anerkennung einer in der Offenbarungsökonomie enthaltenen geistigen Naturordnung. Diese erkennen wir nicht nur in den größten und allgemeinsten ihrer großen, sondern auch in vielen ihrer einzelnen und besondern Züge. Wo aber Ordnung ist, da ist auch Nothwendigkeit, Vernunft, und auf diese aus der Offenbarungsnaturordnung überall hervorspringende allgemeine Vernunft vertrauen wir auch gegenüber den speciellen Erscheinungen, deren Rationalität uns zur Zeit noch nicht einleuchtend geworden ist. Scheuen wir uns dabei nicht vor dem Vorwurf des Autoritätsglaubens. Es gibt allerdings einen bedenklichen und gefährlichen Autoritätsglauben. Es gibt aber auch einen ungefährlichen und — ich möchte sagen — nothwendigen, dessen sich bis jetzt noch keine Wissenschaft entschlagen hat, nämlich eben jenes Vertrauen auf die Gesetzmäßigkeit des unerkannten Wirklichen, welches ruht auf dessen Zusammenhang mit dem erkannten Wahren. Sieht sich z. B. der größte Naturforscher alle Tage genöthigt auszusprechen, daß er dieses und jenes Phänomen noch nicht begriffen habe, muß er sich begnügen, zu dessen Gewähr an die allgemeinen Begriffe Natur, Naturordnung, Naturgesetz zu appelliren, womit im Grunde nichts erklärt, sondern nur jenes allgemeine Vertrauen ausgesprochen wird: so dürfen

wohl auch wir Theologen verlangen, unter kein Ausnahmsgesetz gestellt zu werden, und wo uns in einer sonst gegliederten und vernünftig in einander greifenden Ordnung einzelnes Unbegreifliche entgegentritt, sagen zu dürfen: ich will auf Autorität annehmen, daß auch diesen Erscheinungen Nothwendigkeit, Zweckmäßigkeit, Ordnung, kurz Vernunft zu Grunde liegt, obwohl ich diese Nothwendigkeit nicht zu erkennen vermag. Ich möchte dieß die lebendige Autorität nennen, im Unterschied von der todten Autorität, die eben annimmt, um anzunehmen, ohne auf irgend einem Puncte aus dem lebendigen Bewußtseyn einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit und Ordnung heraus anzunehmen. Sie ist gefährlich; denn sie führt regelmäßig in ein noch tieferes Dunkel zurück, als das Dunkel der Nacht, in der sie geboren ist. Was wir dagegen Autorität nennen, das geht nicht nur in seinem Entstehen erst aus einem lebendigen Forschungstrieb, aus einem innern, bewußten Berührtseyn von der Wahrheit hervor, sondern enthält auch den steten, unwiderstehlichen Anreiz in sich, immer von Neuem an den göttlichen Geheimnissen sich denkend zu versuchen, das Erkannte auf immer neuen Pfaden der Erkenntniß sich wieder zu gewinnen. Dieser Trieb und Anreiz aber kommt von Gott. Ja Gott hat wohl auch darum uns nicht mit einem fertigen Compendium der Apologetik und Dogmatik beschenkt, sondern in der Schrift uns so herrlich viel zu denken und zu forschen übrig gelassen, damit wir denken und forschen sollen. Denn wie Gott kein Gott der Todten ist, sondern der Lebendigen, so ist er auch kein Gott der Trägen, sondern der Arbeitenden und Fleißigen; er will, daß seine Christen und besonders seine Theologen arbeiten im Schweiße ihres Angesichts. Er hat mit der Arbeit am Verständniß Seines Wortes und Seiner Thaten eine unermeßlich reiche Saat geistiger Anregungen verknüpft und verknüpfen wollen. So lassen Sie denn auch uns Seinen Willen nicht mißachten und verkennen, und in Seinem Namen unser jetziges Tagewerk beginnen mit dem: ora et — labora!

2.

Plan Koheleths.

Von

J. G. Vaihinger,

Pfarrer zu Nehren in Würtemberg.

Die Unsicherheit bei der Erklärung Koheleths hat bis auf die neueste Zeit ihren Grund darin, daß man einen strengen Plan in demselben vermißte oder doch nicht finden konnte. Zwar haben Stier, in seinen Andeutungen zu glaubigem Schriftverständniß, Köster und Ewald in ihren Erklärungen des Buches den Versuch gemacht, der eine einen logischen, der andere einen poetischen, der dritte einen rhetorischen Zusammenhang aufzufinden, und durch die beiden letzteren ist das Verständniß dieser schweren Schrift wesentlich erleichtert worden. Jedoch konnte ich, als ich es mir angelegen seyn ließ, diese Schrift näher verstehen zu lernen, mit keiner dieser Arbeiten zurecht kommen, und wurde hierin auch durch die sonst fleißige Arbeit von Knobel, der in Beziehung auf den Plan die Vorarbeit Köster's nicht benutzt hat, sondern sich mehr an die ältere, lose Art der Eintheilung anschloß, nicht gefördert. Ich mußte daher, da es mir darum zu thun war, den eigentlichen Plan und zusammenhaltenden Gedanken des Werkes zu finden, selbst näher zusehen. Hierbei konnte ich mit dem von Umbreit aufgestellten Satze, es enthalte Koheleth bloß eine Untersuchung über das höchste Gut, mich nicht ganz vereinigen, theils weil ich unter dieser Voraussetzung keinen Fortschritt erkannte, theils weil mir die von diesem Gelehrten vorgenommenen Versetzungen nicht in der Sache begründet und nothwendig erschienen. Eben so wenig fand ich in der von Ewald versuchten Behandlung einen Fortschritt und würdigen Gedankenschluß. Ich suchte daher

in das innere Gewebe dieses merkwürdigen Buches tiefer einzudringen und fand, daß es einen sehr genauen, poetisch und rhetorisch gegliederten Rhythmus und Strophenbau hat, und zwar so, daß beide Gesichtspuncte sich innig durchdringen, und je mehr ich von dieser Seite das Werk betrachtete, desto mehr mußte ich vor der kunstvollen Eintheilung desselben erstaunen, die mich das eine mal an Hiob, das andere mal an die Psalmen erinnerte, indem ich die Strophen und Halbstrophen fast immer genau durch äußere oder innere Merkmale abgegrenzt sah. Die Empfehlung des Lebensgenusses glaubte ich für ein Merkmal der Abscheidung der dichterischen Reden halten zu müssen, und so erhielt ich vier scharf abgegrenzte Reden. Allein obgleich nun in jeder Rede die Behauptung der Nichtigkeit aller menschlichen Dinge, die Frage nach dem Ziel der menschlichen Bestrebungen und die Empfehlung eines heiteren, frommen und gutthätigen Lebensgenusses stand, so störte mich doch immer wieder die Beobachtung, daß das, was Haupttendenz einer Rede ist, immer auch in der vorigen schon angedeutet liege, und ich verwarf den Plan wieder, weil ich doch keinen runden und genau in sich beschränkten Zusammenhang erhalten konnte, bis ich endlich auf die Entdeckung kam, daß der Prediger absichtlich in jeder Rede einen Gedanken hinwerfe, den er in der folgenden zum eigentlichen Thema macht, so daß nun eben die vier Reden aufs innigste in einander eingreifen und jede die vorangehende fortführt. Indem nun so immer in der folgenden Rede die Bestätigung der vorhergehenden enthalten und der zuvor angedeutete Gedanke näher begründet wird, kam ich auch zu der festen Ueberzeugung, daß der Schluß (12, 8—14.) dem Werke wesentlich angehört und nicht späterer Zusatz ist. Denn auch er bestätigt und führt weiter, was 11, 9. bereits vordeutend enthalten ist, und in ihm gelangt der ganze Ideenzusammenhang eigentlich erst zu seinem Abschluß, zu seiner Vollendung. Hieraus ergab sich mir als letzter Gedanke des Predigers die Absicht, auf die Unsterblichkeit des Geistes hin-

zuweisen, in welcher allein die Lösung des sonst unentwirrbaren Räthsels des Menschenlebens sich glücklicherweise findet, und bei dem unbefriedigenden Verhältniß zwischen sittlicher Beschaffenheit und menschlichem Schicksal auf das jenseitige Gericht Gottes zu warten. Dieser große Gedanke ringt sich, ähnlich wie im Buche Hiob und entsprechend dem Standpuncte des A. T., unter schweren Kämpfen und Zweifeln vom Herzen Koheleths los, und ist die Wahrheit, die er auf seinem dialektischen Standpuncte als dasjenige gefunden hat und festhält, was dem menschlichen Geiste die ersehnte Lebensruhe gewährt.

Dieß Alles muß sich durch die ungezwungene Zusammenstimmung der einzelnen Theile zu einem engverbundenen Ganzen bewähren. Sollte sich nämlich nachweisen lassen, daß die einzelnen größeren Stücke mit einander zusammenhangen, indem sie denselben Gegenstand von verschiedenen Gesichtspuncten beleuchten, sollten sich wie einzelne Stücke, so auch die kleineren Theile durch Uebergänge vermittelt zeigen, sollten die Theile bei aller Freiheit der Bewegung ein gewisses Ebenmaß beobachten, sollte dem dialektischen, dichterischen und rhetorischen Element auch in der Form Rechnung getragen seyn: so, dächte ich, wäre der ursprüngliche Plan und Zusammenhang dieses schweren und unverstandenen Schriftstellers mit einiger Sicherheit aufgefunden.

Ich nehme nun keinen Anstand, folgende Eintheilung, die sich mir nach vielfältiger Bemühung, in den Geist, Sinn und Zusammenhang des Schriftstellers einzudringen, ergeben hat, zur wohlwollenden Prüfung vorzulegen.

Das Buch besteht aus vier poetischen, dialektisch in einander greifenden Reden, welche dasselbe Thema von der Nichtigkeit des menschlichen Lebens, von dem Zweck und Ziel desselben behandeln. Jede Rede besteht aus drei Theilen, welche sich wieder in Strophen und Halbstrophen absondern, ähnlich den Reden, die wir in dem ersten Theil der Sprüche und noch mehr im Buche Hiob finden, aber mit viel schwererem, verwickelterem Gedankenfortschritt.

Die erste Rede geht mir bis 2, 26. Denn 2, 24—26. ist offenbar ein Abschluß des Gedankens, indem der Redner auf ein Resultat kommt, das Ergebniß nämlich auf der einen Seite, daß die Sorgen und Schmerzen des menschlichen Lebens ihn zur Verzweiflung getrieben haben (לְיַאֵשׁ, 2, 20.), auf der andern Seite, daß ein froher, harmloser Lebensgenuß das einzige Gut für den Menschen sey (אֵין טוֹב ש״, 2, 24.). Diese Empfehlung des Lebensgenusses ist aber hier sehr bedingt vorgetragen, als etwas, das der Mensch sich nicht selbst geben könne, sondern מִיַּד אֱלֹהִים komme und als solches von dem Menschen nicht abhängig sey, daher auch noch unter den Begriff des הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ falle. Dieser unbefriedigende Schluß, über den ich in keinem Commentar eine passende Erklärung fand, hat mir viel zu schaffen gemacht, bis ich zur Erkenntniß kam, daß er einerseits ganz mit dem verzweiflungsvollen Tone der ersten Rede zusammenstimme, andererseits aber auf die zweite Rede vorbereite, wo eben die Abhängigkeit des Menschen von Gott und seiner Weltordnung der Ausgangspunct und eigentliches Thema ist.

Sehen wir die übrigen Theile der Rede an, so finden sich mehrere leicht erkennbare Uebergänge. 1, 2—12. läßt sich zwar kein äußerer, desto mehr aber ein innerer Fortschritt bemerken, wie das auch so oft in den Psalmen stattfindet, wo die Strophen nur innerlich erkennbar sind. Während nämlich V. 2. 3. gleichsam der einleitende Vorschlag ist, wird V. 4—7. das Naturleben, V. 8—11. dagegen die Menschengeschichte als in einen ewig sich wiederholenden Kreislauf gebannt angeschaut. Mit V. 12. aber zeigt sich ein deutlicher Uebergang zu einem neuen Abschnitt durch Einführung des אֲנִי קֹהֶלֶת. Der Redner will nämlich an der eigenen Erfahrung beweisen, was er bis dahin theoretisch dargestellt hatte. Hier schreitet er zuerst bis V. 18. fort, um 2, 1. mit einem neuen Ansatz anzuheben. Aber auch V. 15 u. 18. zeigt die Einschiebung von Sprüchen wieder einen Ruhepunct an.

Auch im zweiten Kapitel finden sich Uebergangsformeln. So am Ende von V. 3. תַּחַת הַשָּׁמָיִם, V. 11 u. 19. תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ. Dagegen sind am Ende von V. 23 u. 26. wieder andere Formeln.

Ueberschauen wir nun dieses ganze Stück, so ergibt sich durch innere und äußere Kennzeichen folgender Zusammenhang.

I. Rede. Thema. Bei dem ewigen unabänderlich festgestellten Kreislauf aller irdischen Dinge in der Natur und Menschengeschichte und bei der hierauf ruhenden Erfahrung des unbefriedigenden Strebens nach irdischer Weisheit und selbstsüchtigem Lebensgenuß kann nur eine das vorhandene Gute sorglos hinnehmende und dankbar benutzende Lebensfreude als Ziel des irdischen Daseyns erscheinen. Jedoch der Mensch kann sich dieselbe nicht aus eigener Willkür geben . . . . 1, 2 — 2, 26.

1. Abschnitt. Daß Alles auf der Erde der Eitelkeit und Befriedigungslosigkeit verfallen ist, zeigt der immer wiederkehrende, keinen reellen Fortschritt zulassende Kreislauf in Natur und Menschengeschichte . . 1, 2 — 11.

1) Nichtig ist Alles auf Erden, und was also des Menschen Gewinn? . . . . 1, 2. 3.

2) Das Naturleben ist in einen festen Kreislauf gebannt . . . . 1, 4 — 7.

3) Auch die Geschichte hat keinen wahren Fortschritt 1, 8 — 11.

Die erste Strophe enthält den Satz, die zweite und dritte die Begründung nach zwei verschiedenen Seiten hin. Die erste Strophe hat zwei, die beiden andern vier Verse, ganz dem aufsteigenden Rhythmus gemäß.

Halbstrophen, wie sie so oft in den Psalmen, zum Theil auch in Hiob und dem ersten Theil der Sprüche vorkommen, lassen sich hier noch nicht entdecken, weil die Rede erst in ihrem Anfang und Aufschwung begriffen ist. Dagegen ist die

Dreitheiligkeit, ein constantes Merkmal hebräischer Rede und Dichtung (vergl. Hiob und die Psalmen nach Ewald's oder auch meiner Bearbeitung und Ewald's poet. Bücher. 1. Th.), schon hier im Anfang sichtbar und wird im Verlauf mit wenig Ausnahme wiederkehren.

2. Abschnitt. Noch mehr wird dieß bewiesen durch die eigene Erfahrung des Redners, der durch sein Streben nach Weisheit und Lebensglück kein reines Gut, sondern nur das schmerzliche Gefühl der Unzulässigkeit und des vermehrten Leidens erlangen konnte. (In zwei Absätzen, eine nur hier vorkommende Erscheinung.) 1, 12 — 2, 19.

1) Absatz. Sein Streben nach theoretischer Weisheit war fruchtlos und schmerzbereitend . . 1, 12—18.

a) Der Weisheitsstrebende führt sich ein (Vorschlag und Uebergang) . . . . 1, 12.

b) Die eifrigste Erforschung menschlicher Dinge machte ihn nicht fähig zu Verbesserung des Verkehrten in der Welt . . . . 1, 13—15.

c) Auch das Bewußtseyn des Weisheitsbesitzes vermehrte nur den Weltschmerz in ihm 1, 16—18.

Daß V. 15 u. 18. Uebergänge sind, zeigt deutlich die Spruchform, mit welcher der Redner den Gedanken beendigt. V. 12. aber ist, wie oft in den Psalmen, z. B. Ps. 15, 1., ein einleitender Vorschlag.

2) Absatz. Der darauf erfolgte Versuch, praktische Weisheit durch Verbindung derselben mit Sinnenlust, großartigen Unternehmungen und Behagen an weltlicher Lust und That zu erwerben, scheiterte ebenfalls, und der Blick auf die Zerstörung seiner Arbeit durch künftige Menschen brachte ihn nur zu noch tieferem Gefühl der Eitelkeit des Menschenlebens . 2, 1—19.

a) Streben und Ergebniß wird in einem zusammenfassenden, spruchartigen Vorschlag vorausgenommen . . . . 2, 1—2.

b) Der reichste, unter Festhaltung der Weisheit (נֹהֵג בְּ ganz nach dem hebräischen Sprachgebrauch aufzufassen) begonnene Freudengenuß des Lebens in Verbindung mit großartigen Unternehmungen erzeugte schon für sich (V. 11.) beim Rückblick den traurigen Eindruck der Nichtigkeit all' dieser Bemühungen und Freuden . . . . . 2, 3—11.

c) Dieser Eindruck wurde noch mehr gesteigert durch die Betrachtung der völligen Unsicherheit eines dauernden Erfolges seiner Bestrebungen 2, 12—19.

In der zweiten Strophe lassen sich, jedoch nicht ganz sicher, 2 Halbstrophen unterscheiden. Es erscheint nämlich nicht als zufällig, daß V. 3—8. ohne das verbindende Vau, also asyndetisch, dagegen V. 9—11. sämmtlich syndetisch aneinander gereiht sind. Daß mit V. 11. aber die zweite Strophe schließt, ergibt sich nicht nur aus der Gleichheit der Verszahl mit der dritten Strophe, sondern auch aus der so oft hierin leitenden Schlußformel הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ וְאֵין יִתְרוֹן תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ. Daß man auf solche Formeln achten muß, ist aus den Psalmen hinreichend bekannt, und eine Eigenthümlichkeit der hebr. Schriftsteller. Der Unterschied dieser beiden Halbstrophen ist Satz und Folgerung. Ganz sicher aber zerfällt die dritte Strophe in ihre zwei Halbstrophen durch die gleichmäßige Formel: גַּם זֶה הָבֶל (V. 15 u. 19.). Der Unterschied beider ist, daß in der ersten Halbstrophe neben dem Unterschied zwischen dem Weisen und Thoren dennoch das gleiche Schicksal beider (V. 12—15.), in der zweiten aber wieder folgernd der Eindruck geschildert wird, den diese Beobachtung, verbunden mit der Erfahrung, daß man sein mühselig Errungenes auf Gerathewohl zurücklassen müsse, auf die niederschlagendste Weise hervorbringen müsse (V. 16—19.). Zwar könnte man einwenden, daß auch V. 17. eine ähnliche Formel stehe, allein sie ist nur ähnlich und gehört dort wesentlich in den Zusammenhang, was bei V. 15 u. 19. nicht so der Fall ist.

3. Abschnitt. Worin ist aber nun bei solchen Erfahrungen das Glück des Lebens, das Ziel des menschlichen Daseyns zu suchen? . . . . 2, 20—26.
   1) Es besteht nicht im Haschen nach irdischer Weisheit und weltlichem Gelingen; denn dadurch bereitet sich der Mensch das Gefühl der Eitelkeit und bittere Schmerzen . . . . 2, 20—23.
   2) Sondern einzig im frohen Genuß der von Gott dargebotenen und seinen Lieblingen von ihm zu heiterem Daseyn verliehenen Lebensgüter . 2, 24—26.

Die erste dieser beiden Strophen gliedert sich wieder in zwei Halbstrophen, was an dem gleichartigen Schluß von V. 21 u. 23. zu erkennen ist. Die erste (V. 20 f.) schildert das Unglück, das mit Weisheit und Glück Errungene einem lachenden und thatenlosen Erben lassen zu müssen; die andere den Jammer, daß man für all' seine Sorgen und Mühe Schmerz und Unmuth zum traurigen Lohn habe (V. 22 f.). Auch die zweite scheint in V. 24. einen Absatz zu haben, der in den beiden letzten Versen erläutert wird. (Anstatt מִמֶּנִּי ist mit 8 Codd. und Sept. theils wegen des Zusammenhanges, theils wegen der Zeitform des Futurums unstreitig מִמֶּנּוּ zu lesen.)

Fassen wir nun diese Rede in ein Bild zusammen, so ergibt sich, wenn die Halbstrophen durch eingeschlossene Zahlen bezeichnet werden, folgendes Schema nach Zahl der Verse:

1) 2, 4, 4. 2) a) 1, 3, 3; b) 2, 9 (6, 3), 8 (4, 4).
3) 4 (2, 2), 3. Zusammen 43 Verse, nämlich 10, 26 u. 7.

Der Strophenbau hat also in der Mitte seine größte Fülle, Anfang und Ende ist kürzer.

Diese Rede, welche am meisten die Unruhe zeigt, weist zwar am Ende auf das Ziel für das Glück des menschlichen Lebens bereits hin und spricht es aus, daß ein heiterer, harmloser Lebensgenuß die einzige Würze des menschlichen Daseyns sey, und durch ihn allein die Weisheit etwas nütze; aber indem sie zugleich andeutet, daß das Erreichen dieses

Zieles nicht in der Hand des Menschen stehe, sondern von Gott (מִיַּד הָאֱלֹהִים) komme, und Er dabei nach Gefallen verfahre, so wird auch dieß noch als Eitelkeit und windiges Streben bezeichnet (הֶבֶל וּרְעוּת רוּחַ), und der Redner muß daher dieses Verhältniß zum besonderen Gegenstand der Betrachtung machen, was nun sofort in der zweiten Rede geschieht, wo er, um ihn auszugleichen, diesen scheinbaren Mißstand zum Ausgangspunct seiner Betrachtung nimmt.

II. Rede. Thema. Bei der Erfahrung, daß der Erfolg alles menschlichen Strebens an die von Gott geordnete Zeit und Umstände geknüpft, und der Mensch somit in seiner Thätigkeit durch die Verhältnisse beherrscht ist, stellt sich der mit Heiterkeit und Anspruchslosigkeit verbundene Lebensgenuß als das beste irdische Gut dar . 3, 1 — 5, 19.

1. Abschnitt. Die Abhängigkeit des Menschen von einem höheren Gesetze der Weltordnung, das er nicht zu durchforschen vermag, treibt uns bei der Betrachtung menschlicher Ungerechtigkeit und gleichen Schicksals im Tode einem mit Gottesfurcht verbundenen heiteren Lebensgenuß als dem einzigen Mittel, das Ungemach der Welt und das Unerforschliche der Gottheit zu verwinden, entgegen . . . . 3, 1—22.

1) Darstellung der Abhängigkeit menschlicher Thätigkeit von Zeit und Umständen, von einem höheren, uns verborgenen Lebensgesetz. (Anknüpfung an 2, 26., wo diese Abhängigkeit von einem unabhängigen Außer-uns zuerst berührt und als Beweis der Eitelkeit des menschlichen Strebens nach Glück dargestellt wird.) 3, 1—8.

Es ist wahrscheinlich nicht absichtslos, daß in beiden Gliedern von V. 4. und V. 8. die sonst gewöhnliche Präposition לְ, welche in V. 5 b durch Versehen ausgefallen seyn könnte, weggelassen ist, während sie sonst bei allen Gliedern steht. Dieß scheint auf eine Sonderung der Strophe in zwei Halbstrophen hinzudeuten; ob sich aber ein Unterschied in den Gedanken auffinden läßt, so daß die erste Halbstrophe

mehr die unwillkürlichen, die zweite mehr die freien Handlungen darstellt, bleibe dahingestellt.

2) Bei der hieran natürlich sich knüpfenden Frage nach dem Gewinn menschlicher Mühe (vergl. 1, 3.) muß der Mensch sich zuerst gestehen, daß er das ebenso als weise wie als ewig bestehende Gesetz der göttlichen Einrichtung weder verstehen noch ändern kann, und daß bei dieser Abhängigkeit für ihn nichts übrig bleibt, als unter der durch die göttliche Einrichtung beabsichtigten Gottesfurcht nach dem Geschenk eines heiteren Lebensgenusses zu streben . . . 3, 9—15.

Diese Strophe scheint sich nach dem Vorschlagsverse V. 9. in drei kleinere Strophentheile zu sondern, wovon der erste (V. 10. 11.) durch רָאִיתִי, der zweite (V. 12. 13.), und dritte (V. 14. 15.) durch יָדַעְתִּי eingeleitet ist. In der ersten Theilstrophe wird die Beobachtung hingestellt, daß, wenn Gott auch den Menschen Mühe und Qual auferlege, doch seine Einrichtung der Welt eine tadellose seyn müsse, in der zweiten und dritten aber ist das Ergebniß dieser Beobachtung niedergelegt, daß heiterer Lebensgenuß (V. 12. 13.) und gottesfürchtige Unterwerfung unter die unabänderlichen und sich im Laufe der Zeit doch immer mehr entwickelnden Wege Gottes (V. 14. 15.) das beste Gut im irdischen Leben sey.

3) Diese Lebensfreude bleibt dem Menschen auch bei der traurigen Beobachtung der in der Welt vorgehenden und sogar an den öffentlichen Gerichtsstätten ausgeübten Ungerechtigkeiten und bei der Hoffnungslosigkeit einer zukünftigen Vergeltung allein als sein sicheres Erbtheil auf Erden übrig . . 3, 16—22.

Diese Strophe zerfällt in den Vorschlag V. 16., welcher V. 10. fortführt, sodann in die ungleich gegliederte Ausführung V. 17 u. 18—21., welche durch אָמַרְתִּי eingeleitet sind, und in den Nachklang V. 22., welcher wieder, wie V. 16., das רָאִיתִי hat. Die Mühsal und Qual der Menschen besteht nicht nur in der Unerforschlichkeit der guten

Wege und Einrichtungen Gottes, sondern auch in der Erkenntniß des bösen Thuns der Menschen (V. 16.). Zwar sollte man von der Gerechtigkeit Gottes eine künftige Ausgleichung erwarten, aber Gott hat den Menschen darüber keine klare Erkenntniß gegeben; denn dem Anschein und Schicksal des Körpers nach sind sie dem Vieh gleich; sie müssen wie dasselbe sterben. Ob aber der Geist des Menschen eine höhere Bestimmung als das Vieh habe, das ist für den natürlichen Verstand ein unauflösliches Räthsel, es bleibt ihm immer ungewiß. Es bleibt dem Menschen also bloß der heitere Lebensgenuß und die Freude an seinen Thaten auf Erden übrig, da ihm die Zukunft so ganz verhüllt ist.

2. Abschnitt. Aber wie schwer es ist, diesen heiteren Lebensgenuß zu erlangen, zeigt die nähere Darstellung der Abhängigkeit des Menschen von Zeit und Umständen, von außer ihm liegenden hemmenden Lebensgesetzen . . . . 4, 1—16.

1) in Beziehung auf persönlich günstige und ungünstige Lebensverhältnisse . . . . . . 4, 1—6.

Diese Strophe zerfällt in zwei gleichmäßige Halbstrophen, deren erste (V. 1 — 3.) das Elend und den nagenden Kummer des Bedrückten, die zweite (V. 4—6.) die Noth des Glücklichen schildert. Den Bedrängten läßt der Druck, welcher auf ihm lastet, den Begünstigten der Neid, welcher ihn verfolgt, zu keiner reinen Lebensfreude gelangen.

2) in Beziehung auf Familien- und gesellige Verhältnisse . . . . 4, 7—12.

Auch diese Strophe dürfte zwei Abtheile darbieten. In dem ersten (V. 7. 8.) wird die Thatsache hervorgehoben, daß oft Menschen ohne Freundschaft und Verwandtschaft in der Welt stehen und durch den Gedanken an die Zwecklosigkeit ihres Strebens und Wirkens um den harmlosen Lebensgenuß gebracht werden; im zweiten aber wird (V. 9—12.) darüber reflectirt, um wie viel besser die Geselligkeit und nahe Verbindung mit gewissen Menschen sey, als die Vereinzelung.

3) in Beziehung auf das höhere politische Leben, in welchem Gunst und Ehre sich als so sehr wandelbar zeigen . . . . 4, 13—16.

Selbst diese Strophe ist in zwei Halbstrophen gegliedert, nur mit dem Unterschied, daß hier die Reflexion in die erste (V. 13. 14.) verlegt wird, wornach ein armer und weiser Jüngling besser ist, als ein alter, zum Ueberdruß gewordener König, in die zweite aber (V. 15. 16.) die Thatsache, daß die Gunst beim Antritt eines hohen Amtes so veränderlich sey und dem harmlosen Anfang oft ein harmvolles Ende folge.

Dieser ganze Abschnitt ist nur schwach äußerlich abgegliedert, übrigens die Abtheilung durch Gedankenfortschritt erkennbar.

3. Abschnitt. Religiös-sittliche Belehrungen, welche aus der Betrachtung dieses Abhängigkeitsverhältnisses der Menschen von einem außer und über ihnen stehenden Lebensgesetze und der dadurch erschwerten Erreichung eines harmlosen Lebensgenusses hervorgehen 4, 17 — 5, 19.

Dieser Abschnitt kündigt sich deutlich genug durch Einführung der Spruchform an. Hier haben auch alle Erklärer einen Wendepunct angenommen, die meisten einen kleineren, mehrere aber, wie Michaelis und Seiler, Rosenmüller und Knobel, lassen hier einen Hauptwendepunct eintreten, nämlich den zweiten oder praktischen Theil des Buches. Dieß ist aber eine sehr verfehlte Ansicht und ganz aus modernen Eintheilungsgründen abstrahirt, die dem Morgenländer völlig fremd waren. Vielmehr liebt es Koheleth, bei dem sich Dialektik und Gnomik, Philosophisches und Ethisches durchdringt, überall die Sprüche einzuflechten, entweder als Anfangs- oder Schlußpuncte seiner Abschnitte und Strophen. Das Letztere haben wir bereits 1, 15. 18. gesehen, das Erstere begegnet uns hier, und beides noch im Verfolge.

1) Sey, um das Lebensgut zu erreichen, in deinen Pflichten gegen Gott, den höchsten Lenker der Dinge (vgl.

3, 11. 14.) und einzigen Geber harmloser Lebensfreude (vgl. 2, 24. 3, 13.), wahrhaft, fromm, demüthig und gewissenhaft . . . 4, 17 — 5, 6.

a) Bringe das Opfer und das damit verbundene Gebet mit demüthig gehorsamer Gesinnung und ohne gedankenlosen Wortschwall dar 4, 17 — 5, 2.

b) Sey vorsichtig im Aussprechen und gewissenhaft im Halten deiner Gelübde, damit du dir nicht Gewissensangst und Qual bereitest . 5, 3—6.

Da das Daseyn der Halbstrophen in Koheleth bis dahin (3, 1 — 4, 16.) erwiesen worden ist, so wird es nicht unangemessen seyn, sie geradezu in die Eintheilung einzureihen. Die hier aufgeführten sind offenbar durch die Rücksicht auf das Erlangen des inneren Friedens als eines Mittels, zu einem heiteren Lebensgenuß zu kommen, verbunden. Unterschieden sind sie durch die zwei Gegenstände, welche zur Sprache gebracht werden.

2) Gegenüber von der im Schwange gehenden Ungerechtigkeit und Habsucht (Hinblick auf 3, 16. 4, 1.), denen die äußeren oder inneren Strafen doch früher oder später nachfolgen, beobachte eine ruhige Fassung und edle Gleichgültigkeit . . . . 5, 7—11.

a) Ungerechtigkeiten und habsüchtige Bedrückungen entgehen der endlichen Strafe nicht, namentlich wenn ein kräftiger König das Ruder führt 5, 7—8.

b) Zudem ist ein ungerecht erworbenes Gut kein Glück für den Menschen, sondern mit Unruhe verbunden, während ein sehr bescheidenes Loos oft größerer Ruhe und Friedens sich erfreut . 5, 9—11.

Der Anfang dieser Strophe ist an dem Aufhören der Spruchform, das Ende durch den ganz neuen Uebergang leicht erkennbar. Die zwei Halbstrophen unterscheiden sich dadurch, daß die erste den Hauptgedanken, die zweite die Reflexion enthält.

3) Da ferner der Reichthum ein höchst vergängliches und trügerisches Gut ist, das so leicht entrissen werden kann, da er, wie Weisheitssucht und hoffärthiges Leben (1, 12 — 2, 11.), so viel Unmuth, Kummer und Verdruß verursacht, so ist gegenüber von so nichtigen Bestrebungen, die für sich keinen Frieden geben, ein heiterer Lebensgenuß, bei dem Reichthum und Schätze, wenn sie zufallen, nur als annehmbare Zugabe betrachtet werden, als das wünschenwertheste Gut des irdischen Daseyns zu betrachten 5, 12—19.

a) Der Reichthum ist wegen seiner Vergänglichkeit und Entreißbarkeit oft gerade ein Unglück für den Menschen, eine Quelle von Gram und Pein 5, 12—16.

b) Daher ist das Ergebniß der ganzen Betrachtung, daß der Mensch auch mitten unter der unverkennbaren und unvermeidbaren Mühsal des irdischen Lebens das schönste Gut in einem dieß Alles übersehenden heiteren Lebensgenuß suchen soll, bei dem er nicht stets an die rauhe Seite des Lebens denkt, obwohl zu gestehen ist, daß der Besitz und die Fähigkeit zum Genuß des Reichthums noch als eine besondere Gabe Gottes zu betrachten ist 5, 17—19.

Diese zusammenfassende Strophe unterscheidet sich theils durch den leicht erkennbaren Anfang, theils durch den Uebergang zur zweiten Halbstrophe genau (vgl. יֵשׁ u. הִנֵּה, V. 11. 17.), und ist von der vorigen dadurch leicht zu unterscheiden. Die ausführliche Ermahnung zum Lebensgenusse aber, welche vordeutend schon 3, 12. 22. vorkam, ist hier abschließend.

Diese zweite Rede, genau an die vorige anknüpfend und eben das, daß der Mensch sich nicht selbst den ungestörten, heiteren Lebensgenuß geben könne, als Beweis der Eitelkeit und des nichtigen Strebens wieder aufnehmend (vgl. 2, 26. u. 3, 1.), vermittelt im ersten Abschnitt die

zweite und dritte Strophe durch das wiederholte רָאִיתִי (3, 10. 16.) Der zweite Abschnitt scheidet sich vom ersten durch Einführung der Formel וְשַׁבְתִּי אֲנִי וָאֶרְאֶה (4, 1.), und seine Strophen theils durch eine äußere Formel, wie durch denselben Uebergang (4, 7.), theils durch innere Merkmale, wie V. 13. Der dritte Abschnitt führt sich durch die, die ganze erste Strophe beherrschende Spruchform ein (4, 17.) und sondert die zweite Strophe durch den Inhalt, die dritte zugleich durch die Uebergangsformel יֵשׁ רָעָה ab.

Das Schema der Abschnitte und Strophen ist:

1) 8, 7, 7. 2) 6, 6, 4. 3) 7, 5, 8. Zusammen 58 Verse, nämlich 22, 16 und 20.

Also ein ziemlich gleichmäßiger Strophenbau, der am Anfang die größte Fülle hat. Wie in der ersten (1, 2. 14. 17. 2, 11. 19. 23. 26.), so ist in dieser (3, 19. 4, 8. 16. 5, 9.) die Behauptung der Eitelkeit ausgesprochen. Wie in der ersten (1, 3.), so ist in dieser (3, 9.) die Frage nach dem Gewinn des menschlichen Strebens und Mühens zu finden. Wie endlich in der ersten (2, 24.), so ist in dieser (3, 12. 22. 5, 17. 18.) die Empfehlung des Lebensgenusses ausgesprochen. Also finden sich auch in dieser Rede die drei Hauptgesichtspuncte des Predigers wieder. Da man bei 3, 12. unmöglich die Rede schließen kann, so ist daraus zu ersehen, daß die Empfehlung des Lebensgenusses in einer und derselben Rede mehrmals vorkommen kann, bis sie am Schluß mit der größten Kraft hervortritt und die Rede beendigt.

Was den Inhalt dieser Rede betrifft, so wird der 2, 24. erhobene Vorwurf, daß der heitere, ungestörte Lebensgenuß von Gottes Hand komme und es als Eitelkeit zu betrachten sey, daß ihn der Mensch, obgleich im Besitz der Weisheit, sich nicht selbständig verschaffen könne, dadurch erledigt, daß Gott, wie er Alles an Zeit und Stunde geknüpft habe, dennoch Alles gut und schön einrichte und diese Beschränkung nur da sey, damit der Mensch Gott fürchten lerne. Dagegen erheben sich andere Bedenken. Die Ungerechtig-

keit der zum Rechtsschutz eingesetzten Behörden, der Druck, den so viele Unglückliche ohne Hülfe leiden, die Plage einer vereinsamten oder durch lange Dauer lästig gewordenen Stellung im Leben sind Hindernisse zur Erlangung des Lebensglückes. Wenn nun auch denselben durch Gottesfurcht und ruhige Gelassenheit begegnet werden kann, so schürzt sich in der Bemerkung von der Nichtigkeit des ungenossenen Reichthums (5, 12—16.) ein neuer Knoten, über welchen der Redner vorläufig hinwegeilt, um zum Schlusse zu gelangen. Aber eben dieses Räthsel, daß so manchem Menschen nicht gegeben ist, die erworbenen Lebensgüter zu genießen, treibt zu neuer Lösung, und wird deßhalb in der dritten Rede ebenso zum Grunde und Ausgangspunct der Betrachtung gemacht, wie die Bemerkung der Abhängigkeit des Menschen vom göttlichen Wohlgefallen zum Ausgangspunct der zweiten Rede wurde. Was also 5, 12—16. nur als Nebenbemerkung auftritt, wird in der folgenden dritten Rede zum Thema erhoben.

III. Rede. Thema. Bei der Betrachtung, daß dem Menschen der Genuß von unter Gottes Gunst erworbenen Glücksgütern entweder durch fremde oder eigene Schuld sehr oft vergällt oder ganz unmöglich gemacht wird, muß man darauf bedacht seyn, sich unter Zuziehung der wahren Weisheit und unter Vermeidung der so gewöhnlichen Thorheit auf edlere Weise den echten und heiteren Lebensgenuß durch frohen Gebrauch der irdischen Güter zu verschaffen 6, 1 — 8, 15.

1. Abschnitt. Irdische Glücksgüter vermögen, da die Menschen sie größtentheils nicht einmal genießen dürfen, nicht, zu dem wahren Lebensglück zu führen 6, 1—12.

1) Dieß zeigt deutlich die Erfahrung, nach welcher Manchem, der reich, angesehen, mit Kindern gesegnet und durch hohes Alter ausgezeichnet ist, doch nie eine wahre Lebensfreude aufgeht, indem ihm Gott gleichsam den Lebensgenuß nicht verstattet, was bei dem

Mangel einer jenseitigen Hoffnung um so trauriger ist . . . . 6, 1—6.

a) Die Thatsache, daß reichen Leuten der Genuß ihrer Güter versagt ist, und sie eigentlich nur für Fremde sammeln . . . . . . 6, 1—2.

b) Das Elend, in welchem ein solcher Mensch bei sonst glänzenden Umständen sich befindet, der hier nicht seines Gutes froh wird . . 6, 3—6.

2) Der Grund dieser traurigen Erfahrung liegt theils in der unersättlichen Begierde des Menschen nach irdischen Glücksgütern, theils in dem Mangel an Unterwürfigkeit unter das uns unerforschliche Walten Gottes, und somit in dem Widerstreben gegen die göttliche Ordnung . . . . . 6, 7—12.

a) Nach der göttlichen Ordnung soll der Mensch in dem Genuß den Lohn für seine Mühe auf Erden finden. Dieß dreht aber der Thor um, der nur erwirbt, um zu haben und immer weiter zu begehren . . . . 6, 7—9.

b) Nach Gottes Ordnung soll sich der Mensch der ihm zugetheilten Führung unterwerfen, indem Gott am besten weiß, was für ihn gut ist. Dieser göttlichen Ordnung widersetzt sich aber der Thor durch seine Unzufriedenheit . . . . . 6, 10—12.

Dieser Abschnitt unterscheidet sich dadurch, daß er wie 2, 20—26. nur in zwei Strophen zerfällt. Ewald führt die zweite Rede bis 6, 9. fort, und beginnt die dritte erst mit 6, 10. Köster dagegen führt den zweiten Abschnitt bis 6, 12. fort. Das Letztere ist consequenter; denn in 6, 9. ist nirgends ein Zeichen, daß eine neue Rede anhebe, weder ein äußerliches noch ein innerliches. Und was Ewald bestimmte, ist das מַה־יּוֹתֵר לָאָדָם 11 b. Allein daraus folgt nicht, daß mit 6, 10. die Rede zu beginnen habe, sie kann schon mit 6, 1. beginnen, wie ja diese Formel in der zweiten Rede auch erst im V. 9. folgt. Allein, kann man einwenden, das

יֵשׁ רָעָה (V. 1.) weist zurück auf die gleiche Formel 5, 12. und daher gehört 6, 1—12. noch zum vorigen Gedankenzusammenhange. Dieß ist richtig, aber nur so, wie dieß Verhältniß bereits auseinander gesetzt ist. Alle Reden Koheleths sind eine ineinander verschlungene Kette, und jede vorangehende Rede ist mit der folgenden durch einen verbindenden Ring verknüpft. In 2, 24. tritt der Gedanke, daß der frohe Lebensgenuß ein Geschenk Gottes sey, zum ersten Mal und wie im Vorbeigehen auf, und wird dann in der zweiten Rede erst näher aufgegriffen und ins Licht gesetzt. So ist 5, 12., nachdem die zweite Rede wie beendigt scheint, wie im Vorbeigehen der Kloß 5, 12—16. als ein neues Räthsel des Menschenlebens hingeworfen, und wird nun hier aufgenommen und bearbeitet, um das Räthsel zu lösen. Und wie man nun aus der Empfehlung des Lebensgenusses (2, 24—26.) sieht, daß 3, 1—9. nicht mehr zur ersten Rede gehören kann, wie Manche dafür annahmen, so erkennt man aus demselben Merkmal (5, 17—19.), daß weder 6, 1—9., noch 6, 1—12. noch zur vorigen Rede gehört, indem weder in dem einen noch in dem anderen Fall ein eigentlicher Schluß der Rede wahrzunehmen ist. Freilich kann man der hier vorgelegten Eintheilung zum Vorwurf machen, daß ja die Empfehlung des Lebensgenusses nicht nur viermal, nämlich am Schluß der Reden, sondern siebenmal vorkomme, also auch innerhalb derselben. Allein einmal ist dieß nicht der einzige Bestimmungsgrund der Eintheilung, und dann ist zu bedenken, daß diese Empfehlung des Lebensgenusses wohl auch vorbereitend, wie 3, 12. 22., innerhalb der Rede fallen kann, um gerade dadurch die Wichtigkeit dieses Gesichtspunctes bei Koheleth um so mehr ins Licht zu setzen. Die Aufeinanderbeziehung der Reden durch vorangedeutete Räthsel läßt sich überdieß durch alle Reden ohne irgend eine Schwierigkeit durchführen, und das Ganze bekommt erst dadurch Licht und Ordnung.

2. Abschnitt. Dieses Unheil zu vermeiden, muß man der wahren Weisheit nachstreben, und an der Hand derselben den Weg zu einem dauernden Glücke suchen 7, 1—22. Dieser Weg ist:

1) Die aus der Erkenntniß der Nichtigkeit des Weltsinnes hervorgehende Enthaltsamkeit und Ernsthaftigkeit des Gerechten, welche die thörichte Lust und Freude der Welt verachtet . . . . . . 7, 1—7.
   a) Der edle und die Dinge der Welt in ihrer Wahrheit erkennende Gerechte enthält sich schon des nichtigen Freudenlebens der Welt und strebt nach innerem Gehalte, welches auch viel besser ist 7, 1—4.
   b) Die Ernsthaftigkeit und Realität eines solchen Mannes macht sich der rauschenden Vergnügungen und mit solchem Aufwand verbundenen Ungerechtigkeiten, wodurch das Herz verderbt wird, nicht theilhaftig, sondern sucht besseren, herzbildenden Umgang . . . . 7, 5—7.
2) Die aus dem Bewußtseyn der Abhängigkeit von einem Alles weise berechnenden und endlich wohl machenden Gotte entspringende Gelassenheit und Seelenruhe des Weisen, welche sich in die unerforschlichen Rathschlüsse des Höchsten schickt . . . 7, 8—14.
   a) Der Weise hütet sich vor dem Tadel der Wege Gottes, und weiß sich in seiner weisen Leitung der Dinge geborgen (Rückblick auf 6, 9—12.) 7, 8—10.
   b) Die Weisheit ist demselben Ersatz für das irdische Glück, denn an der Hand derselben weiß er sich auch in dunkele Wege Gottes zu schicken (Rückblick auf 6, 7—9.) . . . . . 7, 11—14.
3) Die aus der Erfahrung der Ungleichheit menschlicher Geschicke, des Mißverhältnisses zwischen sittlichem Verdienste und Lebensglück und der Unvollkommenheit unserer eigenen Sittlichkeit entstehende weise,

milde und demüthige Gottesfurcht des Frommen, welche über manche Unebenheit des Lebens hinweggeht . . . . 7, 15—22.

a) Das Mißverhältniß zwischen sittlicher Beschaffenheit und Lebensschicksal ist zwar unleugbar, aber man kann durch einseitige Uebertreibung der Gerechtigkeit und der Gottlosigkeit sich auch selbst schaden. Daher ist es das Beste, auch in der Lebensrichtung sich auf der goldenen Mittelstraße zu halten . . . . 7, 15—18.

b) Durch ein weises, auch die Schwachheiten Anderer milde tragendes Benehmen, das auch zu Beleidigungen schweigen kann, erspart man sich manchen Lebensverdruß . . . . . 7, 19—22.

Der Beginn des zweiten Abschnittes ist durch Einführung der Spruchform gesichert, welche mit V. 8. wieder in die Betrachtung einlenkt, welches Zeichen einer neuen Strophe ist, während die dritte Strophe sich deutlich durch eine neue Einführungsformel absondert. Auch die Halbstrophen haben ihre inneren und zum Theil äußeren Erkennungszeichen.

3. Abschnitt. Um aber von Sünde und Thorheit nicht unvermerkt gefangen zu werden, sondern ihren Stricken zu entgehen (7, 26.), nichts Uebeles zu thun (8, 5.), der Güte Gottes versichert zu seyn als Gottesfürchtiger (8, 12.), zu einem reinen Lebensglück zu gelangen und die von Gott dargebotenen Güter harmlos genießen zu können, muß man sich befleißigen 7, 23 — 8, 15.

1) gegenüber den reizenden Verführungen der Buhlerin einer unerschütterlichen, dem ursprünglich reinen Zustand der Menschen angemessenen Keuschheit und Lauterkeit . . . . 7, 23—29.

a) Die Thatsache, wie schwer es ist, die Gefahren des Lebens zu vermeiden, unter denen die Verführung durch buhlerische Weiber besonders schwer zu vermeiden ist . . . . 7, 23—26.

b) Die Folgerung, die daraus hervorgeht, daß es überhaupt sehr wenige Menschen gibt, unter dem weiblichen Geschlecht wohl gar keinen, welche der ursprünglichen Würde, Geradheit und Reinheit des menschlichen Wesens, wie es aus der Hand Gottes hervorgegangen ist, treu geblieben sind 7, 27—29.

2) gegenüber der unumschränkten Gewalt von oft ungerechten Fürsten und Obrigkeiten eines weisen, auf Zeit und Umstände achtenden Gehorsams, indem ja doch die trotzigsten Großen gegen das Walten der höheren Fügung eben so machtlos erscheinen als die unruhigen Neuerer . . . . 8, 1—8.

a) Auch unter den drückendsten Verhältnissen hat sich der Weise Ruhe und Gleichmuth zu erhalten, und sich vor Ungehorsam und Empörungssucht gegen den König zu hüten, also Warnung vor Empörung . . . . 8, 1—4.

b) Die richtigen Grundsätze, von welchen der Weise ausgeht, sind bei seinem Gehorsam die, daß er aus Achtung gegen das göttliche Gebot sich in keine unbesonnene Empörung einläßt, sondern auf Zeit und Umstände wartet und sich in das unvermeidliche Uebel des Lebens schickt, in der Zuversicht, daß das Böse doch endlich seine Bestrafung erhält . . . . 8, 5—8.

3) gegenüber der unerforschlichen Rechtsverzögerung Gottes und dem seiner Gerechtigkeit unangemessen erscheinenden Mißverhältnisse im Schicksal der Gerechten und Gottlosen des Festhaltens am Glauben seiner Gerechtigkeit und des Glückes der Frommen, indem es nur dadurch möglich wird, das von Gott in der Mühsal der Erde noch beschiedene Glück fröhlich zu genießen . . . . 8, 9—15.

a) Zwar es ist ein drückendes Gefühl, daß Menschen über Menschen oft bloß zur Plage herrschen, und

daß die Frevler troß ihrer Bedrückungen oft bis über ihren Tod hinaus gepriesen werden, während Redliche vergessen werden . . . 8, 9—10.

b) Aber obgleich dieses Mißverhältniß besteht und das Schicksal oft dem Lebenswandel geradezu entgegengesetzt ist, so muß man doch an dem Grundsatz festhalten, daß es nach göttlicher Ordnung dem Gottesfürchtigen nur gut, dem Gottlosen nur schlimm gehen kann . . . . 8, 11—14.

c) Das Ergebniß des Ganzen ist deßhalb auch hier, daß der harmlose Lebensgenuß mitten in der Mühsal des irdischen Lebens das schätzbarste Gut sey, 8, 15. Dieser letzte Vers sondert sich als Schluß der Rede ab, während die beiden Halbstrophen durch das גַּם זֶה הֶבֶל deutlich von einander unterschieden sind.

Die hier gegliederte dritte Rede, welche durch 5, 12—16. aus der zweiten ebenso hervorgeht, wie die zweite an die erste durch 2, 26. sich anknüpfte, und die Nichtigkeit irdischer Lebensgüter zum Grund der ernstesten Betrachtung nimmt, hat im ersten Abschnitt (6, 1—12.) nur zwei Hauptstrophen, welche durch den veränderten Inhalt deutlich erkennbar sind, auch von allen Erklärern als Absätze betrachtet wurden. Der zweite Abschnitt sondert sich durch Einführung der Spruchform von dem ersten ab, wie ähnlich 4, 17., und vermittelt seine drei Strophen theils durch das Aufhören der Spruchform (7, 8.), theils durch eine neue Einführungsformel (אֶת־הַכֹּל רָאִיתִי, 7, 15.). Der dritte Abschnitt zeichnet sich durch den Uebergang des Gedankens sowohl als die Einführungsformel 7, 23. aus, und sondert seine Strophen (8, 1. u. 8, 9.) durch sehr merkbare Uebergangsformeln, die sich auch auf die Halbstrophen theils am Anfange, theils am Ende erstrecken. Die Zusammengehörigkeit der Strophen aber zu einem Abschnitte zeigt sich durch die sich auf einander beziehenden und gesteigerten Ausdrücke; in der

ersten Strophe steht טוֹב לִפְנֵי אֱלֹהִים (7, 26.), in der zweiten gesteigert שֹׁמֵר מִצְוָה (8, 5.), in der dritten יְרֵא אֱלֹהִים (8, 12.), was gewiß absichtlich von dem Verfasser geschah.

Das Schema der Abschnitte und Strophen mit Ausschluß der Halbstrophen ist:

1) 6, 6. 2) 7, 7, 8. 3) 7, 8, 7. Zusammen 56 Verse, nämlich 12, 22, 22.

Also ein regelmäßig aufsteigender, kunstgerecht gebauter Strophenbau, der am Anfang am dünnsten ist, im zweiten und dritten Abschnitt seine Fülle hat. Die Behauptung der Eitelkeit kommt in dieser Rede vor 6, 2. 9. 8, 10. 14. Die Frage nach dem Gewinn menschlichen Strebens erscheint 6, 8. 11. Die Empfehlung des Lebensgenusses finden wir wieder, wie sonst, am Ende (8, 15.).

Den Inhalt anlangend, so wird zuerst der 5, 12 ff. geschürzte Knoten in dem ersten Abschnitt, wie ähnlich in der zweiten Rede, gelöst, dann im zweiten Abschnitte zu dem richtigen Verhalten des Weisen übergegangen, wie er sich in Beziehung auf die irdische Weltlust, die Abhängigkeit von einem höheren Walten und das ungleiche menschliche Geschick verhalten soll, womit zugleich auch auf die zweite Rede nochmals zurückgesehen, aber dennoch ein neuer Knoten angebahnt wird. Der dritte Abschnitt zeigt die Schwierigkeit eines tüchtigen und gottseligen Verhaltens und wirft nun am Ende das Räthsel (8, 14.) auf, das die Rede noch zu keiner vollen Ruhe kommen läßt. Zwischen 8, 12. 13. und 8, 14. ist ein greller Mißton, der seiner Auflösung in Harmonie wartet. Vergleicht man aber 8, 10. mit 8, 12. 13., so sieht man bereits den Fortschritt von 3, 16. 17., und wie Alles zu einer jenseitigen Ausgleichung hindrängt, da die Annahme einer diesseitigen je länger je weniger vor der Macht der Erfahrungen Stand hält. — Auch Ewald schließt hier die dritte Rede ab.

IV. Rede. Thema. Bei der traurigen Wahrnehmung von der Unergründlichkeit des Waltens Gottes in Verthei-

lung menschlicher Lebensgeschicke bleibt neben der Anwendung von Weisheit und Gottesfurcht zur Beruhigung unseres Geistes uns nichts übrig, als im Blicke auf die vergeltende Ewigkeit und das ohnehin freudenleere Alter das Gute und Schöne des Lebens mit frommen und heiterem Sinne besonders in der Jugend und Manneskraft dankbar zu genießen . . . . 8, 16 — 12, 8.

1. Abschnitt. Darstellung der Unergründlichkeit des Waltens Gottes in der auf sittliche und religiöse Beschaffenheit so wenig Rücksicht nehmenden Vertheilung des menschlichen Schicksals und hieraus zunächst fließende Folgerung . . . . 8, 16 — 9, 16.

1) Diese Unergründlichkeit des Waltens Gottes, so wie die Ungleichheit des menschlichen Geschickes ist eine unleugbare Thatsache und ein großes Uebel in der Welt, welche viel Sünde und Thorheit veranlaßt 8, 16 — 9, 3.

a) Das Thun und Walten Gottes auf Erden ist für den Menschen auf Erden bei aller Weisheit ein unergründliches Geheimniß und bereitet dem ernsthaften Weisen viel Sorge und Schlaflosigkeit 8, 16 — 17.

b) Die ungleiche, ohne Rücksicht auf sittliches Verdienst geschehende Vertheilung der Lebensschicksale von Seiten Gottes, indem es Bösen und Guten gleich ergeht, ist eine Quelle vielfacher Sünde und Sicherheit der Menschen . . . . 9, 1 — 3.

Anknüpfung an 8, 14., wo dieses schon 3, 16. 4, 1. 7, 15. berührte, doch unbestimmt gelassene Mißverhältniß in einem Zusammenhang berührt wurde, der den Verfasser nöthigt, diesen Gegenstand zum Ausgangspunct der Betrachtung in der vierten Rede zu machen. Weist dieß nicht, wie dieselbe Erscheinung in der zweiten und dritten Rede nebst anderen Merkmalen, bei aller scheinbaren Zufälligkeit und Ordnungslosigkeit auf die kunstvolle und tief durchdachte Eintheilung des Ganzen hin?

2) Aber diese schmerzliche Wahrnehmung kann dennoch kein Grund zum Ueberdruß am Leben seyn, das vor dem Zustand des Todes, dem wir alle nach der Mühsal des Lebens entgegengehen (V. 3, e. 4, a.), noch immer ungemein viel voraus hat, sondern soll uns vielmehr ein Sporn werden, theils das im Leben dargebotene Gute frisch und freudig zu genießen, um darin einen Ersatz für die Mühsal des Lebens zu finden, theils dem Thätigkeitstriebe um so mehr zu genügen, als dieß nach dem Tode nicht mehr geschehen kann . . . . 9, 4 — 10.

a) Da Niemand vom Tode ausgenommen und derselbe den Menschen in einen höchst traurigen Zustand versetzt, so ist doch das Leben mit all seinen Beschwerden immer noch als ein wichtiges Gut zu betrachten. (Andere Seite von 4, 3.) 9, 4 — 6.

b) Daher soll der Mensch dasselbe auch frisch und fröhlich, wo möglich in der Gemeinschaft eines guten Weibes, genießen und mit Munterkeit seinen Beruf erfüllen, denn dieß sey auf der einen Seite dem göttlichen Willen gemäß (vergl. 2, 24. 3, 13. 5, 18.), auf der anderen Seite aber die einzige Gelegenheit zur Thätigkeit, die nach dem Tode in der Unterwelt aufhöre . . . . . . 9, 7 — 10.

3) Freilich ist der Erfolg unserer Thätigkeit und Kraft sowohl als unserer Weisheit und Einsicht ganz ungewiß, indem Glück und Unglück an Zeit und Umständen hängt; aber wenn der Mensch das Seinige thut, um durch Thätigkeit und Weisheit nützlich zu werden, so kann ihm wenigstens die günstige Zeit kommen, um Glück und Wohlfahrt durch seine Tüchtigkeit zu erreichen . . . . 9, 11 — 16.

a) In dem, was wir thun, sind wir durch Zeit und Umstände äußerst beschränkt, und es kann plötzlich

unerwartetes Unheil über uns kommen, das aller unserer Vorsicht spottet . . . 9, 11—12.

b) Dennoch ist die Weisheit ein köstliches Gut und macht sich, wenn Zeit und Umstände günstig werden, geltend, um den Menschen aus der Niedrigkeit in die verdiente Höhe zu ziehen . 9, 13—16.

2. Abschnitt. Nähere Betrachtungen, die aus der Unergründlichkeit des göttlichen Waltens in Vertheilung des Lebensgeschickes der Menschen hervorgehen; und Bestimmungen, die als praktische Weisheitslehren den aufgestellten Hauptsatz begrenzen und den Eindruck des Willkürlichen in der göttlichen Weltregierung mindern . . . . 9, 17 — 10, 20.

1) Obgleich die Thoren so viel Gutes in der Welt verderben und aufhalten, so ist doch weise Gelassenheit und Geduld am Ende das sicherste Mittel, die so oft erfolgreiche Trotzigkeit und Anmaßung sündhafter Thoren zu überwinden . . . . 9, 17 — 10, 4.

a) So vorzüglich und annehmenswerth auch die Worte der Weisen sind, so sehr die Weisheit der Rede den äußerlichen Mitteln vorzuziehen ist, so dringt sie doch oft nicht durch, sondern unterliegt dem Willen und Machtgebot der verderblichen Thoren 9, 17 — 10, 1.

b) Dennoch soll der Weise im Bewußtseyn seines Vorzuges nicht verzagen, sondern durch weise Gelassenheit die Thorheit zu überwinden suchen, auch bei gewaltigen Herrschern . . . . 10, 2—4.

2) Obgleich unwürdige Menschen durch beklagenswerthe Mißgriffe der Großen zu Ehrenstellen und Würden gelangen, während Würdige so oft in der Dunkelheit bleiben, so soll man doch solche Mißverhältnisse nicht gewaltsam noch mit Sünde entfernen wollen, denn es schafft nur die Weisheit wahres und dauerndes Gelingen . . . . 10, 5—11.

a) Es ist Thatsache, daß Thoren und niedrig gesinnte Menschen oft zu Würden und Aemtern auf unedlen Wegen befördert werden, während großgesinnte und edle Männer zurückgesetzt werden 10, 5—7.

b) Aber dessen ungeachtet ist jede unzeitige und gewaltsame Neuerungssucht und Empörung gegen das Bestehende, so lange es noch nicht in sich selbst zerfällt, sehr gefährlich, sondern in solchen Verhältnissen kann nur die Weisheit die rechte Zeit, Mittel und Wege zu einer Veränderung und Umgestaltung der Dinge finden . . . . . . 10, 8—11.

3) Obgleich die Unbesonnenheit, Gottlosigkeit und Schlechtigkeit verschmitzter Thoren, welche durch Schwelgerei und Beraubung das Land unglücklich machen, ein sehr drückendes und zum Aufstand reizendes Uebel ist, so empfiehlt sich gerade unter solchen Verhältnissen die Vorsicht des Weisen, der unter solchen unvermeidlichen Mißständen schweigend duldet, um aus den drohenden Gefahren sich zu retten und der rechten Stunde zu harren . . . . . . 10, 12—20.

a) Der vorgreifenden und sich selbst verderbenden Thorheit, welche stürmisch verfährt, wird kurz die kluge und anmuthige Art des Weisen entgegengesetzt . . . . 10, 12—15.

b) Zwar ist ein Land sehr unglücklich, das trunksüchtige, faule und habgierige Obrigkeiten hat, dessen ungeachtet aber ist dem Weisen zu rathen, sich vor Empörungen zu hüten und sich nicht in Lästerungen gegen die bestehende Gewalt einzulassen, welche zur rechten Zeit schon zusammensinken wird 10, 16—20.

V. 17., welcher den Zusammenhang stört, ist ohne Zweifel späteres Einschiebsel.

3. Abschnitt. Schlußermahnungen, wie der Mensch ungeachtet der Wahrheit, daß Alles an Zeit und Umständen

liegt, sich dennoch den Weg zum Glücke bahnen und der Gelegenheiten desselben durch kluge Vorbereitungen warten, namentlich aber den kurzen Theil des Lebens, der des Genusses fähig ist, vor einbrechendem Alter benutzen und sich für die Zukunft und die hinter dem Leben liegende Ewigkeit gesegnet machen soll 11, 1 — 12, 8.

1) Ermunterung zur Wohlthätigkeit und Rüstigkeit im Berufe . . . . 11, 1—6.
   a) Uebe, wo du kannst, reine und uneingeschränkte Wohlthätigkeit; sie kann in der dir verborgenen Zukunft, in welcher dich leicht das Unglück treffen kann, auf unerwartete Weise nützlich seyn 11, 1—3.
   b) Sey in deinem Berufe thätig und emsig, denn wer nicht säet, kann auch nicht zu ernten hoffen, und thue das, um durch deine Thätigkeit im Wirken und Wohlthun unter Gottes Segen etwas zu erringen . . . . 11, 4—6.
2) Ermunterung zum vollen und reinen, aber besonnenen und tugendhaften Lebensgenusse . 11, 7—10.
   a) Da das Leben süß und der Genuß desselben trotz aller Mühsal dennoch köstlich ist, die lange Dauer des Unterweltszustandes aber finster und trübe, so benutze dasselbe, um Freude in ihm zu erringen und es wo möglich in fröhlichem Sinne zu verleben . . . . 11, 7—8.
   b) Besonders aber ist die erste Zeit des irdischen Daseyns der Freude offen, und in der Jugend als der harmloseren Zeit des Lebens soll sich daher der Mensch auch der Freude des Lebens öffnen, jedoch eingedenk wie der Flüchtigkeit der Jugendtage, so der vergeltenden Ewigkeit . . . 11, 9—10.
3) Ermunterung zu früher und ungeheuchelter Gottesfurcht . . . . 12, 1—7.
   a) Denn nur die von frühe bewahrte Gottesfurcht

kann dir durch den Trost des Gewissens das bald hereinbrechende mühselige und freudenleere Alter erleichtern . . . . 12, 1—5.

b) Denn nur die Gottesfurcht hilft auch im Tode und bei der Rückkehr des Geistes zu Gott dem Menschen auf . . . . 12, 5—7.

Diese vierte Rede, genau an die Erwähnung 8, 14. anknüpfend und dieses Mißverhältniß zwischen sittlichem Werthe und Lebensgeschick in der göttlichen Weltregierung zum Hauptgedanken dieser Rede erhebend, leitet den ersten Abschnitt durch eine sehr stark hervortretende Formel ein, die zweite Strophe ist nur durch den Gedankenfortschritt, die dritte aber auch durch eine äußere Formel unterschieden. Sollte aber die zweite bei 9, 3. beginnen, so wäre auch hier wieder eine äußere Formel. Die Halbstrophen sind immer sehr kenntlich unterschieden. Der zweite Abschnitt leitet sich durch die Spruchform ein (9, 17.), und die Strophen sind theils (10, 5.) durch äußere, theils zugleich durch innere Merkmale (10, 12.) zu unterscheiden. Auch die Halbstrophen geben sich leicht als solche zu erkennen. Der dritte Abschnitt ist an der ganz veränderten Wendung des Gedankens zu erkennen, und seine Strophen durch das ganz eigenthümlich gebrauchte Vau (ו). Schon dadurch und auch am Inhalt wird es klar, daß erst mit V. 7. die zweite Strophe beginnen kann. Hierdurch werden zwar die beiden ersten Strophen etwas ungleich, allein dieß ist eine Erscheinung, welche auch in Hiob und den Psalmen vorkommt. Hier kann dieß um so weniger auffallen, als der Inhalt der zweiten Strophe schon theilweise 9, 7. 8. vorgekommen ist.

Das Schema der Abschnitte und Strophen ist demnach folgendes:

1) 5, 7, 6. 2) 6, 7, 9 (8). 3) 6, 4, 7. Zusammen 57 Verse, nämlich 18, 22, 17.

Ein eigenthümlich bewegter Rhythmus, der in der Mitte die größte Fülle, am Ende die größte Lebhaftigkeit hat. Die

Behauptung der Eitelkeit wird 11, 8. 10. angedeutet. Die Frage nach dem Gewinn des Lebens erscheint 10, 10. als Antwort, weil hier die Betrachtung zur Befriedigung sich neigt. Die Empfehlung des Lebensgenusses findet sich vorläufig 9, 7—9., wie ähnlich früher in der zweiten Rede (3, 12. 22.), vollständig und abschließend 11, 7—12, 1 ff.

In Betreff des Inhaltes finden wir, daß der 8, 14. niedergelegte Knoten gleich im ersten Abschnitt gelöst wird. Es wird dieses Mißverhältniß nochmals in aller Schärfe hervorgehoben, aber dann nachgewiesen, daß im Vergleich mit den trüben Aussichten in Bezug auf Fortdauer nach dem Tode doch auch dieses Mißverhältniß ohne Störung für die Lebensfreude hinzunehmen sey, und daß, obgleich Alles von Zeit und Umständen abhängig ist, doch je und je Zeiten eintreten, wo die Weisheit des Weisen sich geltend machen könne.

Im zweiten Abschnitt wird gezeigt, wie die Weisheit mit der Thorheit zu ringen habe, ihr scheinbar oft unterliege, aber in den politischen Verwirrungen, die dem Verfasser besonders nahe liegen, doch am besten durchkomme. Der dritte Abschnitt bricht nun diesen Faden scheinbar ab, in der That aber zeigt er, wie Wohlthätigkeit und Rührigkeit viel zum Lebensglück beitrage, und ermahnt nun zur Lebensfreude und zur Gottesfurcht, legt aber in 11, 9. wieder einen Gedanken vor, der einer weiteren Erwägung entgegensieht. Der Verfasser, der an der diesseitigen Ausgleichung (3, 16.) verzweifelt und hier nichts als Ungleichheit sieht (7, 15. 8, 14.), dem auch der Zustand nach dem Tode völlig dunkel ist (3, 21. 9, 5. 10.), sieht hier aus dem öden Aufenthalt in der Unterwelt hinaus, und ein künftiges Gericht entgegenwinken. Aber der Gedanke ist nur erst angeregt und harrt noch seiner vollen Darlegung, welche auf den Schluß des ganzen Werkes verspart wird.

Schluß. Bei der nachgewiesenen Eitelkeit alles Irdischen ist eine Betrachtung wie die vorliegende theils

um der Form, theils um des Zweckes willen hoch zu schätzen . . . . 12, 8—14.

1. Vorschlag. Auch im Rückblick auf den durchlaufenen Weg muß der Prediger behaupten, daß alles Irdische eitel und voller Nichtigkeit ist . . . . 12, 8.

2. Die hier vorgetragenen Wahrheiten, welche den gangbaren Vorstellungen, nach welchen sittliches Verhalten und Schicksal sich hier ausgleichen, nicht entsprechen, sind aus der Quelle der Weisheit geschöpft und von einem weisen Volkslehrer vorgetragen . 12, 9—11.

3. Daher soll man, mit Uebergehung der vielen anderen umlaufenden und verwirrenden Schriften, den Hauptzweck dieses Buches im Auge behalten, welcher darauf ausgeht, Furcht Gottes im Blick auf ein künftiges Gericht zu lehren . . . . 12, 12—14.

Zwei Halbstrophen mit einem Vorschlag, ähnlich wie 1, 2—18., beide durch dieselbe Einleitungsformel erkennbar. Also das Schema: 1, 3, 3.

Dieser Schluß umfaßt im ersten seiner Verse das Thema, in den beiden letzten die Tendenz des Buches. Dazwischen liegt die Empfehlung der Schrift. Was 11, 9, d. nur angedeutet war, wird hier klar ausgesprochen, und so löst sich die Dissonanz endlich in angenehme Harmonie auf.

In dem hier vorgelegten Plane, der meiner im Manuscripte vorliegenden Erklärung Koheleths entnommen ist, stellt sich, wie ich hoffe, eine Gesammtanschauung von dem Buche der heiligen Schrift dar, welches vor allen übrigen einer eingehenden Betrachtung bedarf, um gehörig verstanden und gewürdigt zu werden. Diese Grundanschauung ist, wie sich aus der genauesten Vergleichung des Grundtextes ergeben wird, nicht willkürlich in den Text hineingetragen, sondern einfach aus demselben heraus entwickelt. Zwar sind die Uebergänge von einer Rede zur andern, von einem Abschnitt zum andern, von einer Strophe zur andern nicht auf die äußerliche Weise im hebräischen Text ausgesprochen und angedeu-

tet, wie dieß bei uns Abendländern meist der Fall ist; aber jeder Kenner der hebräischen Litteratur weiß, daß wir bei morgenländischen Producten uns erst den Zusammenhang nach unserer Denkweise zurecht machen müssen, und daß diese nothwendige Arbeit des deutlichen Hervorstellens der Uebergänge der Vorwurf eines Hineinlegens in den Text nicht trifft, wenn die Richtigkeit der gegebenen Entwickelung nur aus dem Ganzen und Einzelnen hervorgeht. Und dieß dünkt mich, sey hier der Fall. Wenn wir bei allen hebräischen Schriftstellern, insonderheit den Propheten und Dichtern, das Einhalten eines gewissen Ebenmaßes und einer bewußten harmonischen, wenn auch immerhin gegen unsere Begriffe freien Gliederung bemerken; wenn die Erkenntniß eines bewußten Strophenbaues bei den Psalmen, bei Hiob und dem ersten Theile der Sprüche nicht mehr abzuweisen ist, nachdem so manche exegetische Arbeiten, zu denen sich auch meine Erklärung Hiobs und der Psalmen gesellen wird, dieß immer klarer herausgestellt haben: so ist diese Einrichtung auch bei dem Prediger vorauszusetzen, und zwar um so mehr, als nachgewiesen werden kann, daß sich in seinem Werke nicht nur das dialektische, sondern auch das rhetorische und poetische Element findet und durchdringt. Für das Vorhandenseyn des letzteren bürgt nicht nur die mehrfache Einführung der Spruchform (1, 15. 18. 4, 17 — 5, 6. 7, 1 — 8. 9, 17 — 10, 3. 10, 8 — 11. 11, 3 — 4.), sondern auch der von allen Erklärern anerkannte poetische Schluß (11, 7 — 12, 7.). Demnach ist ferner vorauszusetzen, daß die Eintheilung nach größeren Abschnitten und kleineren Strophen bei ihm nicht fehlen werde. Wenn nun so manche Formeln theils am Anfang, theils am Ende vorkommen, welche auf eine solche Eintheilung, wie sie sonst bei Dichtern und Rednern vorkommt, schließen lassen, so ist man ja zu dem Versuche einer poetisch-rhetorischen Eintheilung wie genöthigt. Nach der von mir vorgenommenen Hauptabtheilung erhalten wir, womit auch Köster und näher

noch Ewald übereinstimmen, außer dem Schlusse und der Ueberschrift vier Abschnitte oder Reden von nicht sehr ungleicher Länge — die erste zählt 43, die zweite 58, die dritte 56 und die vierte 57 Verse. Jede Rede schließt mit der Empfehlung des Lebensgenusses, als dem Besten, was der Mensch hienieden finden könne. Zwar kommt diese Empfehlung noch sonst dreimal vor, nämlich 3, 12 u. 22. und 9, 7—9., aber an Stellen, wo offenbar keine Rede schließen kann, und wo der Redner das Resultat vorbereiten will. Dieß kann also kein triftiger Einwand gegen das Eintheilungsprincip abgeben, welches noch weiter dadurch gerechtfertigt wird, daß von der zweiten Rede an immer ein am Ende der vorigen wie zufällig hingeworfener Gedanke in der nächsten aufgenommen und zum neuen Gesichtspunct für die Betrachtung erhoben wird, bis zuletzt am Ende der 11, 9. hingelegte Satz seine Vollendung in 12, 13. 14. und somit die ganze Betrachtung ihren würdigen Schlußstein erhält.

Die vier Reden behandeln alle einen Hauptsatz, nämlich den, daß das menschliche Leben und Streben für sich nichtig und unbefriedigend sey, Glück und Unglück, Gelingen und Mißlingen ganz nur von Zeit und Zufall oder, mit anderen Worten, von dem unerforschlichen Walten Gottes abhänge, und daß auf diesem Standpunct Resignation, in einem möglichst heiteren, das Ungemach vergessenden, mit Gutesthun, Weisheit und Gottesfurcht verknüpften Lebensgenuß bestehend, das einzige Ziel des menschlichen Lebens seyn könne. Allein da dieß der Mensch sich doch wieder nicht selbst verschaffen könne, und da es auch auf keine Weise wahrhaft befriedigend sey, so müsse es doch trotz aller Zweifel hieran eine zukünftige Vergeltung geben, wo die hier vergeblich gewünschte Ausgleichung vollzogen werde. Jede Rede behandelt diesen Hauptsatz von einem neuen Gesichtspunct, der immer in der früheren vorbereitet ist. Die erste Rede geht von der tiefsten Klage aus, versinkt bei der Betrachtung,

wie das scheinbar edelste Streben in der Welt keine Befriedigung gewähre, in die gewaltigste Trauer und Verzweiflung, und kann auch am Ende keine ganze Beruhigung finden, sondern das, was die Beruhigung geben soll, ist selbst wieder ein Gegenstand der Eitelkeit. Wenn nun auch in der zweiten Rede dieser Stein des Anstoßes beseitigt wird, so erheben sich doch wieder so viele Beweise von der Eitelkeit des Menschenlebens, daß er nur unter schwerem Kampfe zur Beruhigung in der neuen Empfehlung des Lebensgenusses zurückkehrt. Aber der neue Zweifel und Eindruck von der Nichtigkeit irdischer Güter muß nun erst wieder beseitigt werden, und dieß geschieht in der dritten Rede, die aber gerade an dem gefährlichsten Satze, dem größten Stein des Anstoßes für das israelitische Bewußtseyn, anlangt, welcher hier am schärfsten ausgesprochen wird, an dem Satze von dem völligen Widerspruch zwischen sittlichem Verhalten und Lebensgeschick in der Welt. Dieser Anstoß wird in der vierten Rede zuerst palliativ durch Darlegung des Vorzuges eines auch noch so elenden Lebens vor dem Zustand des Todes, radical aber durch die Aussicht auf eine künftige Vergeltung gehoben, welche nun im Schlusse zur Versöhnung des Ganzen klar und deutlich ausgesprochen wird. Diese Wahrheit ergibt sich bei Koheleth, ähnlich wie bei Hiob, unter Kampf und Noth, nachdem er zuerst (3, 18—21.) seinen gänzlichen Zweifel ausgesprochen, dann (9, 5. 10.) einen trüben Zustand nach dem Tode in der Unterwelt angenommen, in 11, 8. aber, wie Hiob (14, 13 ff.), eine Errettung aus derselben geahnet hatte. So endigt nun die letzte Rede in Heiterkeit und mit dichterischem Schwunge.

Jede Rede zerfällt ungezwungen in drei ziemlich gleiche Abschnitte, und mit wenigen Ausnahmen, wo nur zwei Strophen sich finden, jeder Abschnitt in drei Strophen, deren Verszahl nicht mehr verschieden ist, als in den sonstigen poetischen Schriften. Die meisten Strophen zerlegen sich wieder naturgemäß theils durch innere theils durch äußere Zeichen,

theils durch beides in Halbstrophen, so daß diese Eintheilung sich ganz an die des Buches Hiob, des ersten Theiles der Sprüche und an die vieler Psalmen, so wie überhaupt an das Gesetz des in seiner Freiheit nicht ungebundenen hebräischen Rhythmus anschließt. Wenn man hierin eine scharf ausgeprägte Kunstform erblicken sollte, so bin ich mir bei der Anordnung dieses Gedankenganges so wenig einer vorausgehenden Absichtlichkeit bewußt, daß ich vielmehr lange genug an der Wahrheit vorbeigegangen bin, und mich nur das Bedürfniß, diese Schrift verstehen zu lernen, nach vielfachen vergeblichen Versuchen, mich in den Arbeiten der Vorgänger zurechtzufinden, endlich auf die, wie ich hoffe, rechte Spur leitete. Wenn endlich noch berücksichtigt wird, daß jede Rede von dem Eindruck der Eitelkeit ausgeht, jede die Frage nach dem Gewinn des Lebens und Strebens enthält, bis die letzte sie abschließend beantwortet, jede mit Empfehlung des Lebensgenusses schließt: so ist wohl Alles gegeben, was die hier vorgetragene Anschauung und Eintheilung empfehlen kann.

Wenn Köster das Verdienst hat, den Strophenbau und die poetische Gestalt Koheleths zuerst, wenn auch nur unvollkommen, gesehen zu haben, so gebührt Ewald der Ruhm, die rhetorische Fassung der Schrift zuerst mit Klarheit erkannt und eine Gliederung der Gedanken von einem unbefangeneren Standpunct als Stier, der nur eine äußerliche, occidentalisch-skelettmäßige Logik anlegt, dem hebräischen Sprachgeist gemäß versucht zu haben. Freilich ist zu verwundern, daß er, der doch die Freude am Leben ganz richtig als das vom Prediger geschilderte Gut hienieden erkannt hat, dennoch von einem unrichtigen Theilungsprincip ausgeht, daß er den glücklichen Versuch Köster's nicht weiter benutzt und ausgeführt hat und daß er nur an der niederen Seite der Lehre Koheleths, dem irdischen Glücke, hängen bleibt, während er doch im Buche Hiob die höhere Seite, die Lehre

von der Unsterblichkeit und dem Gericht, so genau und scharf erkannt, so geistvoll hervorgehoben hat.

Der vorliegende Plan, welcher das, was Stier, Köster und Ewald angestrebt haben, freudig anerkennt, ist dadurch von den Ansichten derselben verschieden, daß ich in Beziehung auf die Form einen poetisch-rhetorischen Organismus im Prediger gefunden zu haben glaube, bei welchem nicht nur die Halbstrophen, Strophen und Abschnitte, sondern auch die vier Reden genau in einander greifen, so daß in jeder ein Knoten liegen bleibt, schwer und unentwirrt, der in der folgenden zum Hauptvorwurf genommen und aufgelöst wird, bis am Schlusse der letzten das Bewußtseyn künftigen Gerichtes hervorbricht, durch welches die Räthsel des Lebens erst gründlich und vollkommen gelöst werden und diese Behauptung am Ende des Werkes mit siegender Klarheit und unmißverstehbar als Antwort auf die letzte Rede sowohl als auf das ganze Werk hervorbricht; daß ich aber in Betreff des Inhaltes den letzten Kampf der neuen, höheren Lebensansicht mit der altisraelitischen Weltanschauung in Koheleth erblicke, welcher durch den siegreichen Nachweis der Nichtigkeit alles irdischen Thuns und Strebens, der Abhängigkeit alles menschlichen Strebens von einem höheren, unumschränkt waltenden Lebensgesetze, der vergeblichen Mühe, der unerkannten göttlichen Weltordnung durch das Vertrauen auf irdische Güter trotzen und das Schicksal beherrschen zu wollen, der eitelen Hoffnung auf diesseitige Ausgleichung menschlicher Schicksale, auf den ungestörten Segen der Frömmigkeit und gewissen Sturz des Bösen in diesem Leben, wie dieß die althebräische Ansicht war, nach der niederen Seite zu der Erkenntniß führt, daß Freude am Leben und harmloser Genuß desselben das einzige Mittel sey, den Welt- und Lebensschmerz in sich zu lindern, und Weisheit, mit Wohlthätigkeit gepaart, bei diesem heiteren Lebensgenuß die Uebel der Erde am sichersten dämpfe, nach der höheren Seite aber durch die Ueberzeugung von der

Nothwendigkeit einer harmonischen Weltordnung und von der höheren, gottverwandten Natur des Menschen die Thüre der Unsterblichkeit öffnet und von einem künftigen, Alles entscheidenden und ausgleichenden Gerichte zeuget.

Ich überlasse dem theologischen Publicum ruhig die Entscheidung, ob der hier vorgelegte Plan in sich und mit dem Grundtexte im Wesentlichen übereinstimme, ob der Prediger wirklich in die israelitische Weltanschauung fördernd und belebend eingreife, ob er somit der Reihe der kanonischen Schriften mit Fug und Recht einverleibt ist, was bei der bisherigen Auffassung desselben zweifelhaft bleiben mußte, und ob zum vollen Verständniß dieses schweren Buches jetzt endlich der schon von J. D. Michaelis vermißte Schlüssel gefunden sey.

Recensionen und Uebersichten.

1.

Neue Poesie aus dem Alten Testament. Von F. W. C. Umbreit. Hamburg und Gotha, Friedrich und Andreas Perthes. 1847. XII. u. 119 S. 8.

Indem der Verfasser seine „neue Poesie aus dem Alten Testament" in dieser Zeitschrift, die der theologischen Wissenschaft gewidmet ist, zur Selbstanzeige bringt, erlaubt er sich, dem Anstoß, den man daran nehmen möchte, mit der einfachen Bemerkung zu begegnen, daß, so wenig das theologische Wissen von dem biblischen Glauben sich trennen läßt, eben so wenig die heilige Poesie aus einem Journale, welches das gesammte Gebiet der Theologie umfassen soll, ausgeschlossen werden darf: denn sie gehört doch in einem weiteren Sinne mit zur praktischen, insonderheit erbaulichen Theologie. Aber die deutsch-alttestamentlichen Gedichte, die hier vorgeführt werden, sind einem Theile nach sogar so beschaffen, daß sie theologische Studien und Kritiken zur Voraussetzung haben, wie dieses besonders von dem Gedichte „Saul und David" und „David und Goliath" gilt. Ueberdieß fühlt sich der Verf. gerade an diesem Orte zu der Erklärung gedrungen, daß die Veröffentlichung der ursprünglich nicht für den Druck bestimmten Gedichte aus dem harmlosen Wunsche entsprungen, die werthen Freunde, die seinen Arbeiten auf dem wissenschaftlichen Bezirke der alttestamentlichen Auslegung ermunternde Theilnahme bewiesen, mit die-

ser bescheidenen poetischen Gabe vielleicht zu erfreuen. Wenn er nun schon dreißig Jahre auf ein selbständiges Studium des Alten Testaments verwandt, und seine Commentare wenigstens davon Zeugniß geben, daß die hohe Poesie desselben ihn erhoben und begeistert hat, so wird man die Entstehung dieses Büchleins natürlich finden und seine Herausgabe freundlich aufnehmen. Statt aller weiteren Erörterung zur Erklärung und Rechtfertigung des Titels, sey es ihm nur vergönnt, als Probe seiner ihm eigenthümlichen Weise, mit der Poesie des Alten Testamentes in ein frei-dichterisches und selbstthätiges Verhältniß zu treten, ein einziges Gedicht hier mitzutheilen.

Jeremia.

Das greise Haupt so müde und so matt,
Auf seine Hand so schweigend-ernst gestützt:
Du bist des Redens, alter Seher, satt,
Du hast um Schmach Gesetz und Recht geschützt:
O leg' dich nieder!

Geschlossen ist der hochberedte Mund,
Aus dem der Donner deines Worts gerollt,
Gelöst ist deiner Väter alter Bund,
Du hast's geweissagt, wie du hast gesollt:
O leg' dich nieder!

In Trümmer sank des hohen Tempels Pracht,
In welchem warnend deine Stimm' erklang;
Der Zion ist gehüllt in tiefe Nacht,
In öden Straßen hallet Klaggesang:
O leg' dich nieder!

Gefangen zieht dein Volk in fernes Land,
Dein König todt, die Davidsstadt verheert,
Das heil'ge Davidslied wird mitverbannt,
Die Sprache Mose's selbst vom Feind verwehrt:
O leg' dich nieder!

So bildet dich der alte Meister ab,
Der mit Prophetengeist Propheten schuf,
Doch steigt der Held des Wortes nicht ins Grab,
Er folgt von Neuem seines Gottes Ruf:
Singt Klagelieder!

Und seine Klagelieder dringen tief ins Herz
Des theuren Volkes, dessen Loos er theilt;
In sanften Tönen singet er den Schmerz,
Und in der Fremde, wo er nun verweilt,
Ersteht er wieder!

Der alte Baum von Neuem grünt und blüht,
Von frischen Säften quillt der Rede Kraft:
Von Jugendfeuer ist das Aug' erglüht,
Aus Trauer hat er sich emporgerafft:
Er weissagt wieder!

„Die alte Lade macht nicht wieder neu,
Den alten Tempel bauet nicht mehr auf!
Es sind die Tage Mose's längst vorbei,
Die Zeit beginnet einen neuen Lauf:
Ich komme wieder!"

„Ich komme wieder, wenn der Tag ist nah,
Wo Der erscheint, der David's Reich erneut,
Den ich als Knecht und Sohn im Geiste sah,
Deß' Bild im Innersten mich hocherfreut:
Singt Jubellieder!"

Der befreundete Verleger hat die Gedichte zur Beschämung des Verfassers fast zu schön ausgestattet; um so unangenehmer fallen einige Druckfehler auf. Im voranstehenden Liede fehlt auf der ersten Zeile „so" vor „matt;" S. 30. Z. 12. l. „von" statt „vom;" S. 110. Z. 8. l. „neu" statt „nun;" ebenso S. 112. Z. 7.; S. 118. Z. 10. l. „und die Lanze schleud're fort."

F. W. C. Umbreit.

2.

Uebersicht der neuesten Beiträge zur pfälzischen Reformationsgeschichte.

Von

K. F. Vierordt,

Hofrath und Professor am Lyceum in Karlsruhe.

Die Reformation der Pfalz ist nicht nur deßwegen wichtig, weil sie das Gebiet eines so bedeutenden Reichsfürsten betraf, sondern auch weil sie, bald nach ihrem Gelingen in die schweizerische Form umgestaltet, ähnliche kirchliche Aenderungen in anderen Theilen von Deutschland nach sich zog, und auch auf die politische Stellung des ganzen deutschen Protestantismus großen Einfluß ausübte. Zudem ist seit der Reformation die kirchliche Geschichte der Pfalz reicher an abwechselnden Schicksalen als die irgend eines anderen deutschen Landes.

Unter den Bearbeitern der pfälzischen Reformationsgeschichte war der früheste Alting, welcher die Acten der Universität Heidelberg und des dortigen Kirchenrathes, freilich nicht die der Regierung, benutzen konnte, übrigens den Sieg der Reformation minder umständlich erzählt, als den seiner Confession über die lutherische. Auch sein Zeitgenosse David Pareus hat in einer Festrede 1617 den gleichen Gegenstand berührt. Fast 100 Jahre später machte der heidelberger Kirchenrath L. C. Mieg seinen mit Unrecht sogenannten „ausführlichen Bericht von der pfälz. Kirchenhistorie" bekannt, worauf 1721 unter gleichem Titel das Werk des jenaischen Professors B. G. Struve folgte. Letzteres eröffnete über die Reformationsgeschichte keine neuen handschriftlichen Quellen und ergoß sich hauptsächlich über die

Streitigkeiten der ihm zunächst gelegenen Zeit mit kaum zu ertragender Breite. Von ihm an ist wohl mancher sehr schätzbare Beitrag pfälzischer Theologen wie Büttinghausen und noch mehr der drei Brüder Wundt, aber keine zusammenhängende Bearbeitung der pfälzischen Reformationsgeschichte mehr erschienen bis zum Jahr 1796, wo der trefflichste dieser drei Brüder, Daniel Ludwig Wundt (Herausgeber des Magazins für churpfälzische Gelehrten- und Kirchengeschichte) seinen „Grundriß der pfälzischen Kirchengeschichte," aber nur in compendiarischer Kürze drucken ließ. Bald darauf wurde die Pfalz zerrissen; die Theilnahme an ihrer Geschichte, besonders der kirchlichen, schien, obwohl Paulus 1817 bei dem Jubelfeste der Reformation „Luther in Heidelberg" zum Thema einer sehr beifallswerthen akademischen Gedächtnißrede wählte, durch die Angelegenheiten der Gegenwart verdrängt worden zu seyn, zumal durch die wichtige Angelegenheit der kirchlichen Union. Doch lagen gerade seit dieser Zeit auch für die Vergangenheit die Materialien viel einladender als früher zur Hand, theils weil die Aengstlichkeit im Verschließen alter Regierungsacten allmählich abnahm, theils weil D. Batt eine Sammlung von Palatinis anlegte, wie sie vorher nie existirt hatte, theils weil aus Rom auch historisch beachtungswerthe Handschriften zurückgewandert waren. Zwar erwachte an der pfälzischen Kirchengeschichte ein lebhafteres Interesse wieder, seit Ullmann bei mehr als Einem Anlasse die der Reformation vorangehenden kirchlichen Zustände der Pfalz ins Auge faßte, über die Anfänge der Buchdruckerkunst in diesem Lande, über Bischof Dalberg von Worms, über die Reformatoren vor der Reformation zu uns redete und unter den damaligen Zeugen evangelischer Wahrheit in seiner pfälzischen Heimath den merkwürdigen Johann Wessel mit besonderer Vorliebe biographisch behandelte; aber noch immer wollten für die eigentliche Reformationsgeschichte der Pfalz keine Beiträge mehr zum Vorschein kommen, bis 1842 die Reihe von Schrif-

ten sich eröffnete, deren Titel ich hier in chronologischer Ordnung auf einander folgen lasse.

1) Iacobus Micyllus, Argentoratensis, philologus et poeta, Heidelbergae et Rupertinae Universitatis olim decus. Commentatio historico-literaria, quam conscripsit Ioannes Fridericus Hautz, Lycei Heidelbergensis professor. Heidelbergae sumptibus I. C. B. Mohr, bibliopolae academici. 1842. (8. 66 Seiten).

2) Geschichte der rheinischen Pfalz nach ihren politischen, kirchlichen und literarischen Verhältnissen, von D. Ludwig Häusser, außerord. Prof. der Geschichte an der Universität Heidelberg. Zwei Bände. Heidelberg bei J. C. B. Mohr. 1845. (8. 652 u. 1002 S.).

3) Kirchenkalender der evangelisch-protestantischen Gemeinde zu Heidelberg auf das Jahr Christi 1846. Erster Jahrgang. Heidelberg bei Karl Winter. (8. 69 S.).

4) Geschichte der Reformation zu Heidelberg von ihren ersten Anfängen bis zur Abfassung des heidelberger Katechismus. Eine Denkschrift zur dreihundertjährigen Jubelfeier daselbst am 3. Januar 1846. Von D. Seisen, Licent. Theol., evangelischem Pfarrer. Heidelberg bei J. C. B. Mohr. 1846. (8. 206 S.).

5) Das Reformationswerk in der Pfalz. Historische Denkschrift zur dreihundertjährigen Jubelfeier der pfälzischen Kirchenverbesserung am 3. Januar 1846. Von Friedrich Blaul, Senior und Pfarrer zu Otterberg. Nebst einem Ueberblicke der ferneren Geschichte der evangelischen Kirche in der Pfalz. Speyer 1846. F. C. Neidhard's Buchhandlung. (8. 58 S.).

6) Das Reformationswerk in der Pfalz. Eine Denkschrift für die Heimath, sammt einem Umrisse der neueren pfälzischen Kirchengeschichte, von Franz Xaver Remling, Pfarrer und Districtsschulinspector zu Hambach. Mannheim. Friedrich Götz. 1846. (8. 226 S).

7) Lycei Heidelbergensis origines et progressus. Disseritur etiam de Schola Nicrina et contuberniis Heidelbergae olim constitutis. Commentatio historico-literaria, quam ad Lycei festum saeculare tertium pie celebrandum ex monumentis literarum fide dignissimis iisque maximam partem ineditis conscripsit Ioannes Fridericus Hautz, Lycei Heidelbergensis professor. Heidelbergae sumptibus I. C. B. Mohr, bibliopolae academici. 1846. (8. 142 S.).

Gleichzeitig mit letzterer Schrift erschien, wenn Referent seine eigene Arbeit hier an der Seite der genannten erwähnen darf:

8) Geschichte der Reformation im Großherzogthum Baden. Nach großentheils handschriftlichen Quellen bearbeitet von Karl Friedrich Vierordt, Professor am Lyceum zu Karlsruhe. Karlsruhe bei Braun. 1847. (8. 527 S.).

Nr. 1., die Lebensbeschreibung des gelehrten Reformationsfreundes Jakob Molzer, genannt Micyllus, erregt in uns den Wunsch, so verdienstliche Monographien über einflußreiche Gelehrte des 16. Jahrhunderts in noch größerer Zahl zu besitzen, wodurch die nähere Kenntniß der Reformationszeit immer nur gewinnen kann. Sie erregt insbesondere den Wunsch, von der Hand des gleichen Verfassers die Schicksale einiger anderer heidelbergischen Gelehrten geschildert zu sehen, wie er denn, dem Vernehmen nach, sich namentlich mit Sammlung von Materialien zur Lebensgeschichte des Xylander und Leonclavius beschäftigt. In der vorliegenden, mit lobenswerthem Fleiße durchgeführten Schrift wird uns erzählt, wie Molzer, 1503 zu Straßburg geboren, nach dem Ende seiner auf verschiedenen Universitäten a) zu-

a) Darunter gibt Hautz (Seite 6.), nach Bouginé's Vorgang, auch Heidelberg an; daß aber Micyll kein Zögling dieser Universität

gebrachten Studienzeit, zu Frankfurt a. M. als Lehrer der classischen Sprachen auftrat und 1532 sich zum ersten Mal um eine Anstellung in Heidelberg bewarb, somit in den Bereich des hier besprochenen Schauplatzes kommt. Die aus den Universitätsacten gezogenen ausführlichen Mittheilungen über die Weise, in welcher Micyllus sich beworben und anfangs wegen seiner Neigung zur evangelischen Lehre eine abweisende Antwort davongetragen hat, verbreitet viele Klarheit über das Verhältniß, in welchem der pfälzische Hof und die Universität um jene Zeit zur Reformation standen; sie verbreitet aber auch, und zwar nicht das vortheilhafteste Licht über die Schmiegsamkeit, womit wenigstens damals dieser Philologe, um aus dem Schulstaube zu einem akademischen Lehramte zu gelangen, seine Anhänglichkeit an die Reformation verleugnete und in seiner Eingabe vom 5. December 1532 (S. 15.) dem Kurfürsten versicherte, er sey kein Anhänger Luther's. Erst jetzt gab der Kurfürst nach, verwilligte ihm jedoch eine so geringe Besoldung, daß Molzer nur 4 Jahre als Professor der griechischen Litteratur zu Heidelberg aushielt. Nach einem neuen, zehnjährigen Aufenthalte an der frankfurter Schule wurde er von dem Kurfürsten Friedrich II. 1547 abermals nach Heidelberg berufen, wo er 1558 starb, nachdem er hier zwei Jahre zuvor den vollständigen Sieg der Reformation und das dadurch beförderte Wiederaufblühen der tiefgesunkenen Universität erlebt hatte. — An dem interessanten Detail, welches der Verfasser aus seinen handschriftlichen Quellen eröffnet, könnte nur Weniges berichtigt werden. Dahin gehört die Zeit, in welcher Micyllus das erste Stadium seines frankfurter Amtes antrat. Hautz hat diese Zeit (im Widerspruche mit S. 43., wo er selbst

war, scheint aus den von Hautz selbst (Seite 12.) mitgetheilten Auszügen aus den Universitätsacten hervorzugehen. Hier heißt es nämlich, mehrere Stimmen seyen der Berufung Micyll's auch deßwegen entgegen gewesen, weil die Universität Heidelberg die eigenen Zöglinge denen vorziehen müsse, die es nicht seyen.

von 20 Jahren redet, welche Micyll im Ganzen als Lehrer zu Frankfurt zugebracht habe, aber in Uebereinstimmung mit der Angabe in Voemel's Jubelschrift des frankfurter Gymnasiums) S. 8. auf das Jahr 1527 gesetzt, sie muß aber schon 3 Jahre früher begonnen haben, denn in einem Briefe vom 7. December 1524 erzählt Melanchthon: Micyll schreibt mir aus Frankfurt, er sey mit seiner dortigen Lage zufrieden, und auch die Frankfurter geben mir ihren Dank zu erkennen, daß ich ihnen [vielleicht bei Gelegenheit von Melanchthon's Reise im Frühjahr 1524 nach Bretten, wobei er auf dem Hin- und Heimweg in Frankfurt gewesen war] einen so tüchtigen Lehrer verschafft habe; er beschäftigt sich jetzt mit den Chören der griechischen Tragiker. — Daß aber das Datum dieses von Hautz nicht benutzten Briefes bei Bretschneider (I, 687.) richtig angegeben sey, erhellt aus dem übrigen Inhalte des Briefes selbst. Weniger sicher ist freilich die Jahreszahl eines anderen Schreibens, welches von Melanchthon unmittelbar an den zu Frankfurt angestellten Micyll, um ihn für Sachsen zu gewinnen, gerichtet und durch Bretschneider (I, 782.) zum Jahre 1526 gerechnet ist. — Zu Micyll's letzten Lebenstagen (S. 38.) gehörte etwa noch die Bemerkung, daß bei ihm, 3 Monate vor seinem Tode, seine beiden Freunde Melanchthon und Joachim Camerar am Schlusse Octobers 1557 während ihres Besuches zu Heidelberg heitere Stunden zugebracht haben. Apud ipsum amantissime accepti et supra modum hilare cum maxima iucunditate fueramus (Camerar. vita Mel. Ed. 1723. p. 372.) — Endlich ist zu der mit großem Fleiße zusammengetragenen Aufzählung der zahlreichen Schriften Micyll's (S. 61 ff.) noch hinzuzufügen eine Ausgabe des Valerius Maximus, welche ohne Jahreszahl bei Peter Brubach in Frankfurt a. M. erschien und von Veesenmeyer (Analekten, S. 56—57.) beschrieben ist, aber auch in den neuesten Handbüchern der römischen Litteratur nicht steht.

Nr. 2. ist ein Werk, welches sich die ganze Geschichte der Pfalz zur Aufgabe stellt, von Anfang an bis zu dem Beginne des 19. Jahrhunderts, wo dieses Land aufhörte, ein selbständiges Ganze zu bilden, und unter viele Besitzer zerrissen ward; doch haben wir von diesem vielumfassenden Stoffe hier nur die kirchlichen Angelegenheiten, hauptsächlich die der Reformation gewidmeten Abschnitte zu betrachten. Sie fließen aus der Feder eines Gelehrten, der uns schon früher mit historischen Schriften, namentlich mit einer seine pfälzische Heimath betreffenden Schrift erfreut hat a), aus der Feder eines Nichttheologen, der von der Reformation mit Anhänglichkeit und Wärme, ohne Vorliebe für Wittenberg oder Genf, zu urtheilen pflegt. In der Vorrede gibt er seine reichen Quellen an, und schon durch sie erweckt er Vertrauen. Darunter befinden sich auch Archivalien von München und Karlsruhe; unter den letzteren z. B. die pfälzischen Copialbücher, deren Inhalt auch für kirchliche und Gelehrten-Geschichte des 15. und 16. Jahrhunderts Bemerkenswerthes und bisher Unbeachtetes enthält, so daß Häusser auch aus ihnen zu dem Leben ausgezeichneter Männer neue Nachrichten hinzufügen konnte. So berichtet er z. B. Seite 459. seines ersten Bandes, daß Johann Reuchlin 1497 zum kurfürstlichen „Rath und obersten Zuchtmeister" der Söhne des Kurfürsten Philipp Ingenuus bestellt wurde, was keinem Einzigen unter den Biographen dieses gefeierten Gelehrten bekannt gewesen ist b).

a) Die Anfänge der classischen Studien zu Heidelberg. Beitrag zur pfälzischen Gelehrten-Geschichte. Von D. L. Häusser. Heidelberg 1844.

b) Da Häusser a. a. O. nur mit kurzen Worten davon redet, so gebe ich hier die Hauptstellen der betr. Urkunde aus dem 16. pfälz. Copialbuch Fol. 342 ff.: „Wir Philips rc. bekennen, daß wir den Ersamen lieben getreuwen Johann Reuchlin Doctor zu unsrem Rate, Diener und Hoffgesind und insunder zu eynem obersten Zuchtmeister unser lieben Söne uffgenommen haben eyn

Freilich hat Reuchlin die Oberaufsicht über den Unterricht der Prinzen und über die beiden Erzieher derselben nicht lange geführt; denn er mußte schon im Frühjahr 1498 mit einer Sendung an den übelberüchtigten Papst Alexander VI. beauftragt werden, um letzteren zur Aufhebung des gegen den edlen Kurfürsten seit Jahren ausgesprochenen Bannes zu bewegen, welcher aber erst geraume Zeit nach dieses Papstes Tod wirklich aufgehoben wurde. (Absolution myns gnedigsten Herrn die dominica 13. April 1505. Im 19. Copeybuch, Fol. 13.) — Auch für die frühere Lebensgeschichte Oekolampad's enthalten diese karlsruher Archivalien eine seinen Biographen unbekannt gebliebene Nachricht von seinem früheren Aufenthalte zu Mainz; in dem Liber tertius ad vitam Philippi Electoris (XVII. Fol. 453.) steht nämlich die vom 18. Februar 1506 datirte „Bestellung Meister Hanßen Haußschein von Winsperg zu der jungen Fürsten zu Meintz (wo sich damals vier zum geistlichen Stande bestimmte Söhne jenes pfälzischen Kurfürsten aufhielten) Pedagogen und Zuchtmaister a)." — Bei dem

Jar lang, u. s. w. — also daß er uns widder meniglich getreuwlich dienen und gewarten, reden und raten u. s. w., insunder den andern zweyen unser Söne Leremeistern zusehen und anwysung geben soll, was unsren Sönen zu irem state zu lernen und in Zucht und eynikeit und nach iren wirden sich zu halten allerzimlichst und fruchtbarst sy. Und als er zwey pfert haben soll, wollen wir ime für redlichen pfertschaden steen, ob ime der eyns oder mee abgienge u. s. w." — Dafür erhielt Reuchlin eine Besoldung von 100 Gulden und ein „Hoffkleid, als wir andere Doctores unsres Hoffgesinds pflegen zu kleiden." Datum Sant Silvesters Tag 1497. — Nun folgt der von Reuchlin noch am gleichen Tage dem Kurfürsten geleistete Diensteid.

a) Diese Urkunde schreibt seinen deutschen Namen, über welchen Ullmann in den Studien 1845. ausführlicher gesprochen hat, mehrmals und ganz deutlich bald Haußschein, bald Hußschyn, und befiehlt ihm, er solle seine Zöglinge „unnderwysen zum besten in büchern, auch gutten sitten und geberden, sie alle Tage in Horas betten laßen und zur Kirche führen." Sein

angedeuteten Reichthum an diesen und vielen anderen Quellen, die das Talent des Verf. so trefflich zu benutzen verstand, daß sein Werk mit gerechtem Beifall aufgenommen wurde, läßt der vielumfassende Inhalt des Ganzen uns keine Möglichkeit, hier einen Auszug zu geben; Häusser's eigene lebendige Darstellung verdient gelesen zu werden, wie die Reformation an Ludwig V. (1508—1544. Band I. Seite 538 ff.) schon aus politischen Gründen keinen Beförderer fand, unter seinem Bruder Friedrich II. (1544—

Gehalt ist jährlich 18 Gulden nebst einer Kleidung, wie sein Amtsvorgänger, Meister Hans Linck, sie gehabt habe. — Welche unter den acht Söhnen des Kurfürsten Oekolampad zu unterrichten hatte, ist zwar auch in diesem „Bestellbriefe" nicht angegeben, doch geht schon aus der Natur der Sache hervor, daß es die vier älteren nicht seyn konnten, und zudem erhellt aus einem anderen Blatte der Copialbücher (XVII. Fol. 436.), daß damals (1506) nur die vier jüngsten Söhne Philipp's sich in Mainz aufhielten, nämlich: 1) der zwanzigjährige Georg, welcher schon als kleiner Knabe Dompropst zu Mainz und Propst des Stiftes zu Bruck geworden war (XVI. Fol. 429. XVII. Fol. 419.) und 1513 das Bisthum Speier erhielt; 2) der neunzehnjährige Heinrich, schon seit geraumer Zeit Propst zu St. Alban in Mainz, später (1523) Administrator der Bisthümer Worms und (nach Verlust des Bisthums Utrecht durch Waffengewalt) Freisingen; 3) der achtzehnjährige Johann, schon als Kind zum Propst von Klingenmünster ernannt (XVI. Fol. 362. XVII. Fol. 438.), und nun seit 7 Jahren auch Coadjutor des Stiftes Odenheim in seiner Heimath, bei welcher Gelegenheit den Neffen des gefälligen odenheimer Propstes, eines Herrn von Nippenburg, durch einen geheimen Vertrag (XVI. 362.) die Aussicht auf ähnliche einträgliche Pfründen eröffnet wurde. Im Jahre 1507 wurde der junge Pfalzgraf Johann auch Administrator des Bisthums Regensburg. 4) Der jüngste Sohn, Wolfgang, 12 Jahre alt, bedurfte somit am augenscheinlichsten des Unterrichtes bei Oekolampad; doch redet der Bestellbrief ausdrücklich von Söhnen in der Mehrzahl. — Wolfgang ist der nämliche, welcher 1515 in Wittenberg studirte und 3 Jahre später den Reformator so freundlich in Heidelberg aufnahm.

1556. S. 598 ff.) zwar einen Einführungsverſuch erlebte, der aber in Folge des ſchmalkaldiſchen Krieges ein frühes Ende nahm; ferner wie die Reformation erſt unter dem letzten Regenten aus der älteren Kurlinie, Otto Heinrich (1556—1559. Seite 630 ff.) ſiegte und unter dem erſten Kurfürſten aus dem ſimmern'ſchen Hauſe, Friedrich III. (1559—1576. Band II. S. 25 ff.), in die ſchweizeriſche Form umgewandelt wurde, welche nur unter ſeinem erſten Sohne, Ludwig VI. (1576—1583. Seite 85 ff.), der lutheriſchen Kirchenform wieder weichen mußte, aber unter der vormundſchaftlichen Regierung ſeines zweiten Sohnes, Johann Caſimir (1583—1592. Seite 142 ff.), aufs Neue den Sieg davontrug. — Bei dem Gedanken an dieſen entſcheidenden Einfluß, den die perſönliche Neigung der genannten Regenten auf die kirchlichen Verhältniſſe der Rheinpfalz (nicht der Oberpfalz, wo es Landſtände gab, die das Fortbeſtehen der lutheriſchen Reformation ſicherten) ausgeübt hat, beruhigt ſich um ſo leichter das Bedenken, welches gegen die von Häuſſer befolgte Eintheilung ſeiner pfälziſchen Geſchichte erhoben werden könnte; er theilt ſie nämlich nach den Regierungszeiten der einzelnen Fürſten ab. Als kleine Nachleſe zu einigen Stellen mag nur Weniges dienen. Band I. Seite 541. wird, nach Alting's Vorgang, erzählt, daß Theobald Gerlach (Billicanus) 1522, während Brenz, der Plackereien müde, Heidelberg verließ, in dieſer Stadt geblieben ſey, obwohl vielfach angefochten von Ketzerriecherei und lange ferne gehalten von der akademiſchen Wirkſamkeit. — Aber Alting hat ſich geirrt; gleichzeitig mit Brenz zog auch Gerlach von Heidelberg fort, und zwar zuerſt nach Weil der Stadt, und dann (als er hier, in Folge einer Beſchwerde der öſterreichiſchen Regierung zu Stuttgart, nicht bleiben durfte) noch im nämlichen Jahre 1522 in die Reichsſtadt Nördlingen, wo er 13 Jahre lang wohnte. Die zahlreichen Belege finden ſich unter Anderem in Seckendorf's hist. Luth. III, 184—185. aus dem nörd-

linger Archiv, so wie in vielen gleichzeitigen Briefen theils von Melanchthon (z. B. bei Bretschneider I, 818.), theils von Gerlach selbst in der straßburgischen Sammlung ungedruckter Briefe (Bd. I. Nr. 90 ff.). Im Jahre 1535 bewarb er sich abermals um eine heidelberger Anstellung, die ihm anfangs verweigert, dann im folgenden Jahre verwilligt (1536 praefectus bursae, 1543 professor iuris), jedoch 1544 sogleich bei dem Regierungsantritte Friedrich des Zweiten wieder entzogen wurde. Die Ursache, warum Letzteres geschah, erwähnt Brenz in einem Briefe vom April 1544 ganz richtig: Statim mortuo Ludovico captus est a novo Electore Friderico et abductus in carcerem Dilsperg; dicunt eum fuisse cancellarium concubinae. — Aus einer Urphede nämlich, welche „Theobaldus Gerlacher von Billickheim, der Rechte Licentiat," am 18. April 1544 bei seiner Befreiung aus der Feste Dilsberg beschwören mußte (32. pfälzisches Copialbuch, Fol. 311.), erhellt, sein Vergehen habe wirklich in seinem Verhältniß zu einer Concubine des verstorbenen Kurfürsten, Margarethe von Leyen, bestanden, deren juristischer Rath er gewesen. Und in einem Briefe vom 20. Sept. 1544 bedauert Melanchthon die übeln Umtriebe am Hofe zu Heidelberg, durch welche sein Jugendgenosse Gerlach die gänzliche Verbannung aus der Pfalz sich selbst zugezogen habe. — Auf der gleichen Seite (I, 541.) schildert Häusser die Verbreitung des Evangeliums im Kraichgau, wo er aber (wie Struve) Solisfelda des David Chyträus mit Sonnenfeld übersetzt; es soll, da es keinen Ort dieses Namens gibt, Sulzfeld heißen, welches durch die Freiherrn von Göler sehr frühzeitig der evangelischen Lehre zugewandt worden ist. — Auf der folgenden Seite verwechselt der Verf., gleichfalls im Vertrauen auf Struve, den später bekannt gewordenen gelehrten Schulmann Johann Sturm mit dem schon damals berühmten adeligen Reformationsfreunde Jakob Sturm von Straßburg, und nennt den Cardinal Albrecht von Mainz einen „als

sehr gemäßigt bekannten Kurfürsten." Wahr ist, daß letzterer, bedroht von Reformationsfreunden, seiner Abneigung gegen die Reformation nicht immer folgte; aber er ist es auch gewesen, welcher zur Bekämpfung der evangel. Lehre früher als jeder andere deutsche Fürst, Oesterreich und Bayern nicht ausgenommen, die bewaffnete Macht aufbot und die Jesuiten aufnahm, so wie er denn auch gerade in dem Jahre 1529, von welchem Häusser hier redet, in einem geheimen Vertrage mit Bayern die Vertilgung der lutherischen Ketzerei verabredete. — Gleichfalls auf der Seite 542. wird der Religionsfriede von 1532 als „die erste förmliche Concession an den Protestantismus" bezeichnet, die wohl mit größerem Recht in dem Reichstagsabschiede v. 1526 zu erkennen war; und Seite 543. wird von dem Bruder des regierenden Kurfürsten, von Pfalzgraf Friedrich, erzählt, dieser habe „für einen heimlichen, aber entschiedenen Anhänger der Reformation gegolten." Die Protestanten glaubten im Gegentheil, hauptsächlich Friedrich sey Schuld gewesen, daß sein Bruder 1529 ihnen entgegentrat, und auch Häusser selbst schildert zuweilen die öffentliche Meinung von diesem Hofmanne ganz anders, welcher auf mehreren Reichstagen als kaiserlicher Commissar die evangel. Interessen bekämpfte. — Doch genug mit einer solchen Flockenlese in einem schön ausgestatteten historischen Bildersaale, der uns gleich bei dem ersten Eintritt in denselben so viele Freude und bei der näheren Bekanntschaft mit ihm so viele Belehrung gewährt hat!

Nr. 3., die gut geschriebene Arbeit eines Ungenannten, erzählt auf populäre Weise das Hauptsächlichste, was zu Heidelberg seit Luther's dortigem Auftreten im Frühjahr 1518 hinsichtlich der Reformation vorging bis zu der Katastrophe, wo der unentschlossene Kurfürst Friedrich II. sich durch die Ungeduld der heidelbergischen Bürger zu Verwilligungen im evangel. Sinne getrieben sah. Die Schrift macht keine Ansprüche auf eigene historische Forschung, hält sich aber zu sehr an ältere Relationen, auch da, wo diese

durch Neuere bereits berichtigt sind, erzählt (S. 7.), Luther sey im October 1518 von dem augsburger Reichstage über Mannheim (Verwechselung mit Monheim) nach Wittenberg heimgereist, redet (S. 15.) von Melanchthon's Gutachten, 1545 zum Behufe der pfälzischen Reformation verfaßt, und versichert (S. 18.), auch Kurfürst Friedrich II. habe schon Weihnacht 1545 das h. Abendmahl in evangel. Weise genossen a), obwohl er das erst 1556 drei Tage vor seinem Tode gethan hat. Abgesehen davon, stellt der Verf. auf eine sehr anziehende Weise zusammen, was die Erinnerung der Bürger an die frühesten Schicksale der evangel. Lehre in ihrer Stadt beleben und zu dem 300jährigen Jubelfeste der Reformation, welches hier im Januar 1846 mit lebendiger Theilnahme gefeiert wurde, vorbereiten sollte. Sehr zweckgemäß ist der Anhang, welcher die kirchliche Verfassung der dortigen evangel. Gemeinde und den Stand ihres Kirchenvermögens sammt ihrer Statistik und Chronik des letzt vergangenen Jahres mittheilt, so wie er auch die evangel. Kirchengemeindeordnung des ganzen Großherzogthums Baden, die Vereinigungsurkunde der beiden Schwesterkirchen v. Jahre 1821 und Anderes wiedergibt, was bei den Bürgern in beständiger Kenntniß erhalten zu werden verdient. Möchten auch für andere Gemeinden ähnliche Kirchenkalender erscheinen, in denen die Vergangenheit und Gegenwart zusammengestellt würden! Wie vielen Stoff zu einer solchen Parallele könnte, wenn denn doch von einer Säcularfeier Anlaß genommen werden soll, z. B. das Jahr 48 bieten, dessen Ereignisse in einer langen Reihe von Jahrhunderten allgemein merkwürdig und für den seiner Ortsgeschichte kundigen Geistlichen gewiß reich an speciellen Anknüpfungspuncten sind!

Nr. 4., die Geschichte der Reformation zu Hei-

a) Auch Seisen in der unter Nr. 4. angeführten Schrift (S. 29.) stellt es so dar.

delberg, verspricht (Seite 4.), hauptsächlich den Zeitraum von 1545 bis 1563 ins Auge zu fassen, eröffnet schon in der Vorrede die Aussicht auf Resultate, welche aus dem Nachforschen in handschriftlichen Quellen hervorgehen, und erfüllt diese Zusage auf erfreuliche Weise. Der Verf. schildert zuerst die Vorbereitung zur Reformation, Seite 23 ff. ihren ersten Ausbruch im Jahre 1545, S. 40 ff. die Einführung des Interim v. J. 1548, S. 51. die „Erneuerung der Reformation" durch den Kurfürsten Otto Heinrich im J. 1556, immer mit besonderer Rücksicht auf die Lehranstalten der berühmten Stadt, S. 76 ff. den dortigen Abendmahlsstreit und die darauf folgende Einführung des Calvinismus. Von Seite 126. an entwirft er gelungene Bilder von Johann Laski a), dann von Olevian und Ursinus, den beiden Verfassern des heidelberger Katechismus, dessen Hauptinhalt er zuletzt mit dem Inhalte der von Laski und Ursinus herausgegebenen Unterrichtsbücher zusammenstellt, in der Absicht, ihre Verwandtschaft darzuthun, an welcher übrigens nicht zu zweifeln war. — Was uns bei dem Lesen dieser verdienstlichen Schrift als irrig auffiel, war ein uns wenigstens ganz unbekannter Johannes Agricola, welcher (S. 15.) bei dem Jahre 1522 unter die Vorbereiter der Reformation zu Heidelberg gezählt wird, ohne die Bemerkung, daß damit unmöglich der wittenbergische Professor gleiches Namens gemeint seyn kann. In der Hand-

a) Ueber diesen höchst merkwürdigen Mann, der von dem älteren Erasmus mit einer bei ihm sonst seltenen Begeisterung bewundert und geliebt wurde, hat neuerlichst Conrector D. Schwecken dieck im Programme des emdener Gymnasiums von 1847 eine kleine Monographie gegeben: Johann a Lasco, ein Beitrag zur Geschichte der Reformation. Auf diese anziehende Schrift mache ich um so lieber aufmerksam, als Herr D. Schweckendieck dem von ihm zunächst nur vorläufig behandelten Gegenstande eine noch vollständiger eingehende Darstellung zu widmen gedenkt. Ullmann.

schrift, auf welche sich der Verf. dabei bezieht, möchte wohl Joh. Oekolampad zu lesen seyn. — Auf der gleichen Seite 15. redet der Verf. von der im J. 1526 laut gewordenen Klage über die wegen der lutherischen Neuerungen abnehmende Frequenz der Hochschule, und fügt hinzu, die Studenten hätten sich von Heidelberg nach Wittenberg und Tübingen gezogen; aber er übersieht, daß Tübingen damals noch lange in österreichischer Gewalt und eine streng katholische Universität war. — Seite 17. erzählt er, Luther sey 1518 nach Rom gereist. — Als die „drei hauptsächlichen Factoren, die in der Geschichte der Reformation zu Heidelberg arbeiten," bezeichnet er (S. 5.) „die Fürsten, die Universität, die Geistlichen." Er vergißt also dabei die Bürger, durch deren lebhafte Betheiligung, nicht bloß im Jahre 1545, die Reformationsgeschichte dieser Stadt einen eigenthümlichen Charakter trägt. — Seite 35. versichert er, der Kurfürst Friedrich II. sey im Winter 1546 auf 1547 in alle seine Güter und früheren Würden durch den Kaiser wieder eingesetzt worden; aber er hatte sie bisher gar nicht verloren, und zudem mußte er gerade jetzt das Amt Boxberg an einen kaiserlichen Obersten, Albrecht von Rosenberg, abtreten. — Sehr dankenswerth und von großem Interesse sind die ausführlichen Mittheilungen, welche der Verf. aus den Universitätsacten zog; dahin gehört, was er (S. 44 ff.) von den Zeiten des Interims und von dem diesem kaiserlichen Religionsmandat widerstrebenden Geiste der jüngeren Universitätslehrer und der studirenden Jugend aus jenen Acten bekannt macht, insbesondere von den Strafen, welche 1549 gegen die Versäumer der Frohnleichnamsfeierlichkeiten durch den akademischen Senat verhängt und durch die Regierung ermäßigt wurden; sodann (im Gegensatze zu dem strengen Befehle des Theologen Keuler, welcher 1549 Rector gewesen war) (S. 48.) die merkwürdige Einladung, welche 1551 der Mediciner Curio, der früheste unter den verheiratheten Rectoren, zur Theilnahme an der Frohnleichnamsprocession

ergehen ließ, mit der Bitte, es sollen dabei Alle zu Gott beten, daß er die heilsame Verbesserung der Lehre von dem wahren Gebrauche des heiligen Mahles zulasse, und die Herzen der Fürsten zur Beschirmung und Erhaltung der wissenschaftlichen Studien hinlenke. — Nachdem der Verf. hierauf den vollständigen Sieg geschildert hatte, welchen die Reformation 1556 auch zu Heidelberg errang, kündigt er nach Alting's Vorgang (S. 57.) „ein sehr überraschendes Resultat" an; er erkennt nämlich (S 59. und 60.) in der damals bekannt gemachten pfälzischen Kirchenordnung (diese lehrt Fol. 31., daß in dem Nachtmahl der Leib und das Blut Christi wahrhaftiglich und gegenwärtiglich mit Brod und Wein ausgetheilt, empfangen und genossen werde) ein Hinneigen zum schweizerischen Glaubensbekenntniß; schon jetzt seyen „dem Calvinismus die Thore weit geöffnet" worden, und zwar durch Diller und Stolo, zwei Geistliche, „welche wir auch in die spätere Phase des Calvinismus mit eingehen sehen." — Dagegen scheint allermindestens die Erinnerung nöthig, daß Stolo schon im Jahr 1557 gestorben ist.

Nr. 5. rührt von einem rheinbayrischen Freunde der Kirchengeschichte her, welcher auch in anderen Fächern als Schriftsteller gebührende Anerkennung gefunden hat. Hier erzählt er in gedrängter Form seinen Mitbürgern, wie die Reformation unter ihren Voreltern eingeführt worden sey, zuerst im Gebiete des berühmten Franz von Sickingen, dann im Herzogthum Zweibrücken; später in den Reichsstädten Landau und Speier, so wie in den Grafschaften Leiningen und Nassau-Saarbrücken. Nachdem er hierauf auch die Reformation in Kurpfalz geschildert, redet er von den ferneren Schicksalen, welche die evangel. Lehre in den genannten Gegenden erlitten habe, insbesondere seit die Herren von Sickingen katholisch geworden, nachher auch Rheinpfalz und Zweibrücken unter katholische Regenten gekommen seyen. Zuletzt ermahnt er die evangel. Bewohner

der bayrischen Pfalz zu jener Einigkeit im Glauben, die auf den Grund der Offenbarung gebaut werden müsse. — Die ganze Schrift entspricht dem Zwecke, welchen der Titel angibt, und verdient Lob in Bezug auf Inhalt und Form. Doch irrt der Verf. (S. 15.) in der Behauptung, die evangel. Lehre sey nach Sickingen's Tod 1523 in den Herrschaften desselben nicht ausgerottet worden, und Seite 34. irrt er in der Lebensgeschichte des Michael Diller. Dieser für die Reformation zu Speier wie in dem Herzogthum Neuburg und in Kurpfalz gleich wichtige Geistliche hat allerdings jene Reichsstadt Speier zuweilen verlassen müssen, wenn der Kaiser in Person dahin kam (Januar 1541, Juli 1543, Frühjahr 1544 und März 1546), aber stets nur auf kurze Zeit, so daß Diller erst 1548 Speier auf immer verließ, und nun einen Pfarrdienst im basler Gebiet, seit 1553 aber die Hofpredigerstelle in Neuburg an der Donau antrat bei Herzog Otto Heinrich, mit welchem er später nach Heidelberg zog. Die Belege dazu finden sich theils in der Biographie Sastrow's a), welcher seit 1543 zu Speier lebte, jenen evangel. Geistlichen persönlich kannte und über ihn, so wie über andere evangel. Prediger von Landau ꝛc. Bemerkenswerthes erzählt, theils in dem zweiten Bande der zu Straßburg befindlichen Sammlung ungedruckter Originalbriefe und in Röhrich's Geschichte der Reformation im Elsaß (III, 20.), theils in karlsruher Archivacten, nach welchen Diller im August 1553 als Hofprediger in Neuburg bezeichnet wird und an der Seite des berühmten Brenz die Kirchenvisitation dieses Herzogthums vorgenommen hat.

Nr. 6. enthält die erste Bearbeitung der pfälzischen Reformationsgeschichte durch einen Katholiken, den rheinbayrischen Pfarrer Remling, der sich auch schon früher durch

a) Bartholomäi Sastrowen Leben. Von ihm selbst beschrieben. Herausgegeben von Mohnike. Greifswald 1823. II, 347 ff.

historische Monographien Beifall erworben hat a). Er schreibt hier zur Vervollständigung und Berichtigung der unter Nr. 5. bezeichneten Schrift, ist belesener als deren Verfasser im Fache der speciellen Kirchenhistorie, geht auch mehr als jener in das Einzelne ein, redet übrigens von der Person desselben (S. 3.) in humaner Sprache, verkennt (S. 112.) auch an Luther edle Eigenschaften nicht, wie diese Anerkennung durch viele Katholiken seit dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts, neulichst wieder seit Anfang der jetzigen kirchlichen Bewegung besonders lebhaft ausgesprochen worden ist, und gibt nebenbei den evangel. Bewohnern sowohl seiner rheinbayrischen Heimath, als auch seiner Nachbarländer in Bezug auf ihre dogmatischen Zerwürfnisse und oft geringe Kirchlichkeit manche gute Lehre. Als Belege seiner Schilderung der kirchlichen Veränderungen in allen zur bayrischen Pfalz gehörigen Gebietstheilen während der letzten 330 Jahre citirt er zwar nur höchst selten handschriftliche Quellen; doch bietet sein Werk vielen Stoff, welcher, kritisch gesichtet, einer künftigen Behandlung des fraglichen Thema's dienen kann. Zu seinen Verstößen rechnen wir unter Anderem, daß er (S. 39.) von einem Aufenthalte und gar von einem mehrwöchentlichen Aufenthalte Melanchthon's bei Franz von Sickingen auf der Ebernburg redet; daß er (S. 78.) von dem Reformator des Herzogthums Zweibrücken, Johann Schwebel, versichert, schon dieser habe an die Stelle des Altars einen einfachen Tisch gebracht; daß er (S. 98.) den mit Luther innig befreundeten Rechtsconsulenten der Reichsstadt Straßburg, Nikolaus Gerbel, für einen Pfarrer zu Gemmingen ausgibt; daß er (S. 125.) den sterbenden pfälzischen Kurfürsten Friedrich II. das h. Abendmahl nach katholischem Ritus em-

---

a) Ich bedaure, von diesen früheren Schriften Remling's bloß die 1844 erschienene, mit Urkunden wohlausgestattete „Maxburg bei Hambach" zu kennen.

pfangen läßt; daß er (S. 35. u. 36.) von Butzer erzählt, er sey als Mönch einer Pfarrei vorzustehen nicht berechtigt gewesen und von den Dominicanern nur deßwegen verfolgt worden, weil er „gegen sein Gelübde das Ordenskleid bei Seite gelegt habe." — Aber Letzteres hatte Butzer erst gethan, nachdem er am 29. April 1521 durch den speirischen Weihbischof, D. Antonius Engelbrecht, zu Bruchsal mit päpstlicher Dispens aus jenem Mönchsorden in den Stand der Weltpriester versetzt worden war. — Auch darin irrt der Verf., daß er (S. 91.) berichtet, mit dem Jahre 1542 sey bei den unmittelbaren Unterthanen des Fürstbischofs von Speier die Neigung zur Reformation oder „die Neuerung" verschwunden; das wird selbst in der von Remling citirten Beweisstelle nur von der Regierungszeit des damaligen Bischofs behauptet, und noch der zweite Amtsnachfolger desselben (Bischof Marquard von Hattstein) schrieb am 13. Februar 1564 an den Erzbischof von Mainz: Wenn ich meine Unterthanen deßwegen strafe, daß sie zum Abendmahl in benachbarte Gebiete ziehen dem Kelch zu Liebe, so hilft es nichts. — Was aber Remling's Vorwurf (S. 5.) betrifft, daß alle bisherigen Schilderungen der pfälzischen Reformation „von Alting an bis Häusser bloß im Partei-Interesse geschrieben seyen," so müssen wir diesen Vorwurf auf ihn selbst zurückweisen und die Ungerechtigkeit rügen, womit er, zuweilen sogar im Widerspruch mit seinen eigenen Worten, die Vorkämpfer der Reformation in seiner Heimath behandelt. So erzählt er (S. 12.), wie der pfälzische Kurfürst 1504, obwohl nur „die vertragsmäßigen Rechte seines Sohnes verfechtend," sich die kaiserliche Acht zugezogen habe; aber Seite 24. redet er von dem auf pfälzischer Seite kämpfenden Vater des Reformationsfreundes Franz von Sickingen, und wirft letzterem vor, sein Vater sey in jenem Kriege des Jahres 1504 „als Hochverräther unter dem Schwerte des Henkers gefallen." — Noch viel häufiger sind die Fälle, wo Remling Wichtiges,

das ihm wohl bekannt seyn konnte, ganz verschweigt. Er lobt (S. 24. 55 ff.) Männer wie Joh. Reuchlin, Geiler von Kaisersberg, Jakob Wimpfeling, behauptet aber vom letzteren ganz besonders, er habe in der Aufrechthaltung der bestehenden Ordnung das Heil der Kirche zu erzielen gehofft, und redet kein Wort von dem Freimuth, womit z. B. Kaisersberg und in noch zahlreicheren Schriften Wimpfeling den entarteten Zustand der Kirche, die Sehnsucht nach einer Reformation und die unumgängliche Nothwendigkeit einer durchgreifenden Aenderung der Kirchenverfassung aufs Nachdrücklichste geschildert haben; auch kein Wort von den Anfeindungen, die ein solcher Freimuth sich zuzog. — Remling citirt sehr oft die in der Reformationszeit durch den speirischen Bischof erlassenen Hirtenbriefe, stellt aber ihren Inhalt so dar, als sey dieses Zürnen gerichtet gewesen gegen die Frivolität der Reformationsfreunde, denen doch gerade der sittliche Ernst nur mit größtem Unrecht abgesprochen werden kann. Der Bischof selbst stellt dort den kaum glaublichen Leichtsinn seiner außerordentlich zahlreichen Kleriker (am Dom zu Speier allein waren 112, die zahlreichen übrigen Stifte und Klöster der Stadt nicht zu rechnen) ausdrücklich als den Gegenstand von Vorwürfen dar, die durch Laien und durch lutherische Prediger täglich vorgebracht werden. So beklagt der Hirtenbrief vom 19. April 1524 nicht bloß den concubinatus und die fornicatio seiner Kleriker, und daß sie „horas canonicas psallunt transcurrendo, sincopando, plerumque vana et scurriles sermones in ecclesia intermiscendo," sondern auch, daß sie „canes secum ducunt, qui frequenter latratu et ullulatu suo divina conturbant officia et hoc quidem publice in scandalum plurimorum, ita ut cottidie vituperetur ministerium nostrum per laicos et per quosdam falsos et inordinatos clericos, Lutheranos praesertim." —

Und sind die bischöflich-speirischen Hirtenbriefe vor dem Jahre 1517 nicht voll ähnlicher Klagen?

Nr. 7. hat mit Nr. 1. gleichen Verfasser und gibt die frühere Geschichte der gelehrten Mittelschule zu Heidelberg, deren Schicksal mit dem der dortigen Reformation auf eine sehr bemerkenswerthe Art gleichen Schritt gehalten hat, so daß hier der hohe Einfluß jener preiswürdigsten That des 16. Jahrhunderts auf das Wohl der Jugendbildung mit besonderer Klarheit hervortritt. Anlaß zu der sehr belehrenden Schrift war die dritte Säcularfeier dieser heidelberger Schule, am 19. October 1846 auf würdige Weise begangen durch die Lehrer und durch die jetzigen Schüler der Anstalt, so wie durch sehr viele ehemalige Zöglinge derselben, wobei Einer der letzteren, Ullmann, ergreifende Worte an die zahlreich versammelten Einheimischen und Auswärtigen gerichtet hat a). — Der Umsicht, mit welcher Hautz auch diesen Gegenstand behandelte, verdanken wir die Bekanntmachung vieler hier zum ersten Male gedruckter Berathungen und Beschlüsse, die nicht bloß über den Ursprung und früheren Zustand der hier besprochenen Anstalt weit Genaueres enthalten, als Lauter vor etwa 50 Jahren über die Geschichte derselben bekannt gemacht hat, sondern auch über den Gang der pfälzischen Reformation überhaupt neues Licht verbreiten. Der Verf. schließt seine Darstellung so ziemlich mit der Regierung des Kurfürsten Friedrich III. ab, das Uebrige, so hoffen wir, auf eine bald folgende Bearbeitung versparend. In der Einleitung sucht er nachzuweisen, wie lange vor der 1386 geschehenen Eröffnung der Universität ein Schulunterricht zu Heidelberg bestanden, ja schon so lange, daß keine Stadt in Deutschland früher als sie Lehrer besoldet habe

a) Worte, gesprochen bei der Feier des dreihundertjährigen Jubelfestes des heidelberger Lyceums von D. C. Ullmann. Heidelberg 1846 bei K. Winter.

(Seite 4.). Diese Unterrichtsanstalt trug später, wegen ihrer örtlichen Lage, den Namen Neckarschule. Dann berichtigt er, und zwar er zuerst, einen Irrthum, welcher durch eine Stelle in der 1518 zum ersten Male gedruckten Exegesis Germaniae des Franz Irenicus veranlaßt worden und in manche Schriften, auch in die des Referenten, übergegangen ist, als habe neben jener Neckarschule noch eine sogenannte Katharinenschule existirt. Hautz zeigt im Gegentheil unwiderleglich, letztere sey nur die zur Universität gehörige Burse Sanctae Catharinae gewesen, und geht (S. 10.) zu seinem ersten Haupttheile über: De Paedagogio (a. 1546) instituto, auf welchen (S. 53. 66. u. 98.) die drei übrigen Haupttheile folgen: De Paedagogio (1553) destituto, (1560) restituto und (1565) amplificato. Von besonderem Interesse sind unter Anderem die Seite 33. geschilderten Kämpfe, womit die philosophische Facultät 1546 dem schon damals umfangreichen Organisationsplane des Pädagogiums entgegentrat; sie fürchtete nämlich für ihre eigenen Vorlesungen eine Abnahme der Zuhörerzahl, und liefert uns dadurch Stoff zur Vergleichung mit dem, was neulich in einer anderen Stadt des Großherzogthums Baden auf ähnliche Weise geltend gemacht worden ist. — Am Schlusse gibt der Verf. auch eine Schilderung der Contubernien oder Bursen jener Zeit. — An der sehr verdienstlichen Schrift haben wir übrigens Zweierlei auszustellen; einmal die große Menge der Anmerkungen, welche die Zahl von 400 übersteigen und theilweise ganz entbehrlich scheinen a); zweitens ist der Ueber-

a) Während im Texte die pfälzischen Städtchen Eppingen, Eberbach, Oppenheim, Sinsheim genannt werden, machen dazu gehörige Anmerkungen bekannt, wann diese Orte zur Pfalz gekommen seien. Während der Text (S. 7.) einen aus Handschuhsheim gebürtigen Zögling der Neckarschule erwähnt, zeigt eine Note an, daß es eine gedruckte Geschichte dieses Dorfes gebe. In dieser ist übrigens jenes Schülers nicht gedacht. Während im Texte (S. 8.) Joh. Brenz aufgeführt wird, welchen diese

blick des Ganzen und der bessere Genuß beim Lesen dadurch gestört, daß der Verf. die Actenstücke in extenso dem Texte einverleibt hat. Zweckmäßiger würde er sie hier nur ihrem Hauptinhalte nach angegeben, ihnen selbst aber die wohlverdiente Stelle im Anhange zugewiesen haben a).

Nr. 8., „die Geschichte der Reformation in dem Großherzogthum Baden, eine Schrift des Referenten, schildert nicht nur die bisher noch nie eigens behandelte Reformation in der ehemaligen Markgrafschaft Baden und in andern zu jenem Großherzogthum jetzt gehörigen Gebieten, deren Anschluß an die evangel. Lehre zum Theil gleichfalls noch nicht historisch bearbeitet oder ganz ignorirt und gar geleugnet wurde, nachdem die früheren Herren der Gebiete schon längst den kathol. Glauben zum allein geduldeten wieder erhoben hatten; sondern sie schildert auch die pfälzische Reformation, zwar nur in den jetzt badischen Theilen der Pfalz, doch befindet sich bekanntlich unter diesen auch die pfälzische Universitäts- und ehemalige Hauptstadt. Die Vorrede versichert, daß hier aus Archiven nicht unbedeutende, den pfälzischen Kirchenhistorikern unbekannt gebliebene Actenstücke benutzt worden seyen, namentlich der Bericht der ersten Kirchenvisitatoren vom Jahre 1556, zugleich der einzige pfälzische, der über diesen Gegenstand aus dem 16. Jahrhundert noch übrig geblieben ist. Da er in jener

---

Schule 1510 bis 1511 besuchte, zählt eine Note die Biographien desselben auf, nur die neueste nicht, durch welche Hartmann und Jäger alle früheren überflüssig gemacht haben.

a) Erst nach Abfassung dieser Uebersicht ist die vollständige Beschreibung der oben berührten Jubelfeier sammt den dabei gehaltenen Vorträgen in Druck erschienen (Heidelberg bei Mohr. 1847). Hierdurch sind die wichtigsten Ergebnisse der in den Origines Lycei Heidelbergensis niedergelegten Forschungen, also das Hauptsächlichste aus der Geschichte der Gründung der heidelberger Mittelschule, auch in deutscher Sprache zusammengefaßt und damit auf sehr beifallswerthe Weise dem größeren Publicum zugänglich gemacht.

badischen Reformationsgeschichte nur auszugsweise und auch nur mit Ausschluß alles dessen gegeben werden konnte, was die jetzt zu Preußen, Bayern, Frankreich, Hessen-Darmstadt und Nassau geschlagenen Theile der Pfalz angeht, so werde ich eine Gelegenheit ergreifen, diese noch nie gedruckte Relation vollständig mitzutheilen. Ich kenne davon zwei Abschriften; die eine, auf welche mich vor zehn Jahren mein verehrter Freund Röhrich in Straßburg aufmerksam gemacht hat, liegt im dortigen Archive St. Thomä und ist von der Hand des Johann Marbach geschrieben, wie das leicht aus der Vergleichung mit den übrigen dort vorhandenen Autographen dieses Gelehrten hervorgeht; die andere fand ich kurz darauf in dem Generallandesarchive zu Karlsruhe, wo sie schon seit längster Zeit durch einen unkundigen Fasciculator zu oberpfälzischen und neuburgischen Acten geheftet ist.

Zusatz von D. C. Ullmann.

Wenn der Verfasser der voranstehenden Uebersicht, Herr Hofrath Vierordt in Karlsruhe, sein eigenes, so bedeutend ins Gewicht fallende, Werk: Geschichte der Reformation im Großherzogthum Baden — nur mit anspruchloser Kürze als eine vorhandene Erscheinung erwähnt, so wird es wohl mir gestattet seyn, ein Wort hinzuzufügen, um das auszusprechen, was der Autor freilich nicht sagen konnte, während es von meiner, des dankbaren Lesers, Seite eine Unterlassungssünde wäre, es nicht zu sagen.

Die Bedeutung monographischer Darstellungen ist wohl jetzt auf allen Gebieten der Geschichte anerkannt. Namentlich wird uns eine gründliche allgemeine Kirchengeschichte, die ein so ungeheures Gebiet umfaßt, nur aus gründlichen Monographien erwachsen können, welche begrenztere Partien gewissenhaft erforschen und lebensvoll schildern. Die Ueber-

zeugung hiervon hat zunächst zur Einzelschilderung repräsentativer kirchlicher und theologischer Persönlichkeiten in Verbindung mit der Darstellung der Zeitalter geführt, innerhalb deren diese Persönlichkeiten wirksam waren; dann hat man einzelne Dogmen in ihrer Gesammtentwickelung oder ganze Gruppen der Lehrbildung, auch wohl sonstige kirchliche Institutionen und religiöse Lebensgestaltungen zum Gegenstande der Bearbeitung gemacht; und nun wäre es wohl, ohne daß die vorher bezeichnete, noch lange nicht vollendete, Arbeit stille stände, eine Hauptaufgabe, das Interesse der Geschichte der einzelnen Landeskirchen recht kräftig zuzuwenden. Dieß ist besonders wichtig für die neuere Kirchengeschichte und namentlich für die Geschichte des Protestantismus. Denn — man mag darüber denken, wie man will, aber es ist nun einmal so — der Protestantismus hat die bis dahin bestehende Einheit der Kirche im Abendlande aufgelöst; seitdem hat sich die Entwickelung unendlich particularisirt und ein guter Theil der Geschichte unserer evangelischen Kirche ist nicht sowohl Geschichte derselben in ihrer Gesammtheit und in ihrer, im Verlaufe noch dazu immer schmächtiger werdenden Einheit, sondern Geschichte ihrer einzelnen, meist nur allzu sehr getrennten und auseinander gefallenen Theile, der Landeskirchen. In Betracht dieses Zustandes und zugleich vermöge eines Interesses, das abwechselnd ein patriotisches oder particularist-kirchliches, mitunter auch beides zugleich war, hat man schon frühe angefangen, die Geschichte einzelner Landeskirchen zu beschreiben, und so hat z. B. auch unsere pfälzische Kirche, bekanntlich eine der merkwürdigsten in ihren Schicksalen und Wirkungen, ihren Historiker oder Chronisten an dem alten Struve erhalten. Aber diese Darstellungen sind meist sehr unvollkommen, durch den Standpunct und Zweck der Verfasser beschränkt, des wahrhaft historischen Geistes entbehrend. Darum geht an unsere Zeit, die wieder in ihren besten Repräsentanten einen sowohl christlich tieferen als kirchlich freieren Sinn gewonnen, die von einem lebendigeren nationalen und volks-

thümlichen Interesse durchdrungen und mit einem mehr überschauenden und objectiven Blicke begabt ist, die Anforderung, diese Lücke auf die rechte Weise mehr und mehr auszufüllen. Und dazu liefert denn das Werk, von dem wir hier sprechen, neben einigem Anderen, was die neuere Zeit gebracht hat, einen höchst dankenswerthen Beitrag.

Die kirchliche Geschichte des Großherzogthums Baden bietet vornehmlich darum ein besonderes Interesse, weil dieses Land in seinem jetzigen Bestande ein Complex von Landschaften, zum Theil selbst Städten, ist, die ursprünglich nicht zusammengehörten, und von denen jede ihre selbständige, eigenthümliche Entwickelung hatte. Namentlich ist dieß der Fall mit den beiden Haupttheilen des Landes, der alten Markgrafschaft Baden und der ehemaligen Pfalz. So erhalten wir hier die Darstellung der kirchlichen Entwickelung in ganz verschiedenen, größeren und kleineren Lebenskreisen, gleichsam mehrere Geschichten, von denen eine die andere beleuchtet und ergänzt, und eine Schilderung oft sehr herber und schroffer Gegensätze, welche sich ausstoßen und fliehen, aber auch wieder suchen und anziehen, bis es der neueren Zeit gelungen ist, sie zu einer kirchlichen Gemeinsamkeit zu verschmelzen. Zugleich erwächst dem Werke Vierordt's ein besonderes Interesse daraus, daß es sich in diesem Theile wesentlich mit dem 16. Jahrhundert, mit den Erscheinungen, die vom Mittelalter her die Reformation vorbereiteten, mit der Reformation selbst und deren Durchführung und Fixirung in den badischen Landestheilen beschäftigt. Dieß war eine Zeit, wo die allgemein kirchlichen Interessen noch ein entschiedenes Uebergewicht hatten über die particular landeskirchlichen, wo die Pulse des neuen Lebens noch rasch und kräftig durch den ganzen Körper hindurch schlugen, wo es sich um großartige geistige Bewegungen handelte, an denen in gleicher Weise, wenn auch in verschiedenem Grade, fast alle Länder deutscher Zunge, ja des germanischen Europa's überhaupt und selbst, so weit Empfänglichkeit vorhanden und der Gegendruck nicht zu stark

war, des romanischen Theil nahmen. Hier ist es nun ungemein anziehend zu sehen, wie das große Ganze in das kleinere Einzelne hineinwirkt und wie hinwiederum dieses Einzelne seinen oft so wesentlichen Beitrag gibt — man denke nur an unsern Reuchlin, unsern Melanchthon, unsern heidelberger Katechismus — zur Entwickelung des Ganzen. So spiegelt sich in dem engen Raume unserer badisch-pfälzischen Kirchengeschichte das ganze Reformationszeitalter, ja zum Theil die Weltgeschichte des 16. Jahrhunderts, und wird uns in diesem begrenzten Spiegelbilde näher vors Auge gerückt und deutlicher wahrnehmbar. Das Allgemeine wird concret und das Individuelle steigert sich zu allgemeiner Bedeutung. Eben damit erhält aber eine solche monographische Schilderung, wenn sie, wie die vorliegende, anschaulich und lebendig ist, noch eine weitere Bedeutung: es ist dieß ihre patriotisch belebende Wirkung, die, wenn sie auch nicht hervortretende Absicht seyn soll, doch eine ganz naturgemäße Folge guter Darstellungen dieser Art seyn wird. Das unserm eigenen Lande und Stamme Entsprungene tritt uns von selbst näher ans Gemüth, es ist für uns, um ein gerade hier ganz passendes Wort zu gebrauchen, heimlicher und wirkt daher auch unmittelbarer und kräftiger in unser eigenes Leben hinein. Wir sehen da, wie Solche, die mit uns auf einem Fleck geboren worden, einst auch etwas zu bedeuten hatten in der Welt, wie unsere Landschaft auch ein Gewicht in die Wagschale bedeutender Entscheidungen gelegt hat, und mögen dann wohl denken, daß, was vor Jahrhunderten möglich war, auch heute nicht geradezu unmöglich seyn wird. Und in der That, das vorliegende Werk stellt uns in dieser Beziehung neben manchem Demüthigenden nicht wenig Belebendes und Erhebendes vor Augen: auch wir haben unsere frommen, reformatorischen Fürsten, unsere ritterlichen Vorfechter und standhaften Bekenner des Evangeliums, unsere erleuchteten, vielwirkenden Theologen, unsere treuen evangelischen Blutzeugen, unsere tiefgegründeten und echten christlichen Charaktere in allen Ständen und

Geschlechtern des Volkes gehabt, so daß es Keinem, weß Standes, Alters und Geschlechtes er sey, wenn er sich für das religiöse und kirchliche Leben belehren und auferbauen will, in unsern Geschichten an guten Exempeln fehlt, die nur um so wirksamer sind, wenn daneben die, freilich auch vielfach vorkommenden, warnenden Bilder stehen.

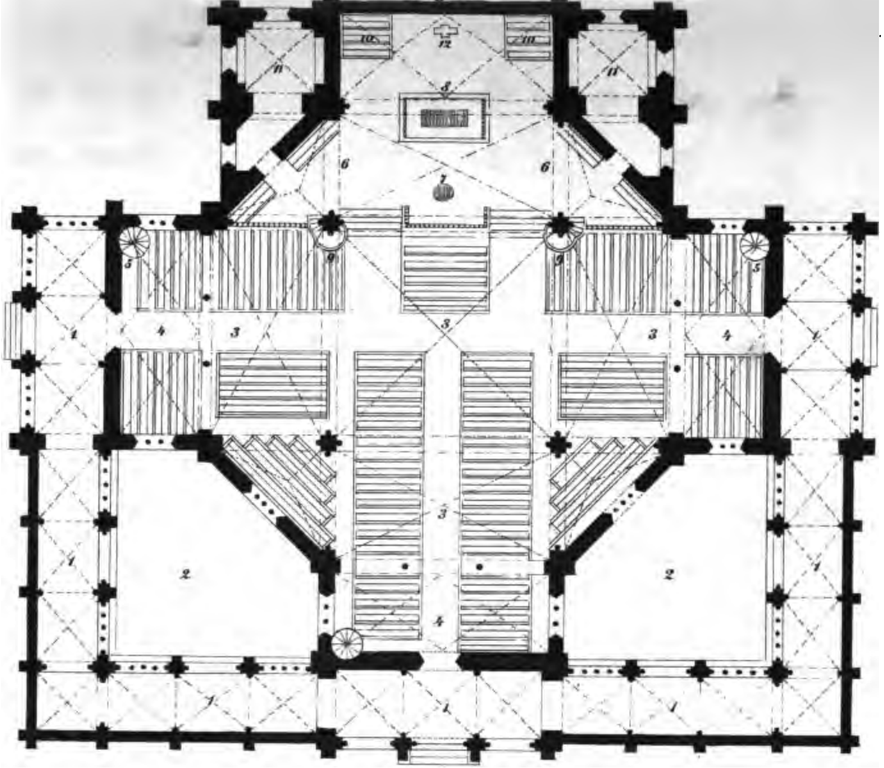
So danken wir denn dem Herrn Verfasser herzlich für seine geistige Gabe, welche eben so werthvoll ist für Freunde der Landesgeschichte, wie für Freunde der allgemeinen Geschichte, eben so anziehend für Theologen und Geistliche, wie für gebildetere Laien, die an der Entwickelung des kirchlichen und geistigen Lebens Antheil nehmen. Der Gelehrte, ja der Gelehrteste wird aus dem Buche sehr viel lernen können, weil es ein Resultat der gründlichsten, durch Jahrzehente fortgeführten Forschungen ist, nicht bloß aus gedruckten Büchern, sondern aus zahlreichen, in Archiven und Bibliotheken vergrabenen Urkunden und Manuscripten, nicht vom Tage für den Tag geboren, sondern mit jener Treue und Ausdauer gepflegt, welche vor keiner Schwierigkeit zurückweicht und auch das Geringste, Entlegenste und Unscheinbarste sorgsam beachtet, weil es einen bedeutsamen Zug im großen Ganzen zu bilden geeignet seyn kann. Nicht minder wird auch der nichtgelehrte, aber gebildete Kirchengenosse die Schrift mit Theilnahme lesen, weil sich die überaus reiche Masse des Einzelnen unter der geschickten Hand des Verfassers zu einem wohlgegliederten Ganzen gestaltet hat, dem der Staub der Bibliotheken und Archive nicht mehr anhaftet, die Darstellung aber überall, unter entsprechender Einflechtung charakteristischer Aussprüche und Stellen, eben so klar und fließend, als bündig und scharf bezeichnend ist. Alle aber werden sich erfreuen an dem sittlich ernsten, christlich milden und billigen Sinne des Verfassers, der auch der entgegenstehenden Ueberzeugung Gerechtigkeit widerfahren läßt und, indem er sich an das: facta loquuntur hält, kein Urtheil oder Wort ausspricht, welches zurückstoßen oder verletzen könnte.

Gerne hätten wir einzelne Stellen aus dem schönen Buche mitgetheilt, die uns besonders angezogen haben, z. B. Manches aus der Geschichte der beiden Landesuniversitäten und der durch Reuchlin und Melanchthon berühmten Schule zu Pforzheim; die Schilderung des kirchlichen Verhaltens der Ritterschaft, namentlich des Götz von Berlichingen und besonders des trefflichen Hans Landschad von Neckarsteinach; die Erzählung von dem evangelischen Märtyrer Johann Heuglin zu Serantingen am Bodensee; mehrere charakteristische Züge aus dem Bauernkrieg in unsern Gegenden und noch manches Andere; allein der Raum dieser Blätter und das Verhältniß zu den früheren Anzeigen will es nicht gestatten.

Nur Eines sey noch zu bemerken erlaubt. Der Verf. gibt in der vorliegenden Schrift, wiewohl sie auch für sich ein Ganzes bildet, nur die Geschichte des Protestantismus in den badischen Landen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Der weitere Verfolg bis auf unsere Tage ist ausgearbeitet und ich selbst habe das vollständige, rein geschriebene Manuscript in Händen gehabt. Indeß will der Verf. die Bekanntmachung des zweiten Bandes abhängig machen von der Theilnahme, welche der erste findet. Es ist schon niederschlagend, daß in dieser Beziehung ein Bedenken obwalten muß. Aber nun, nachdem das gründliche und anziehende Buch selbst vorliegt und sich als ein solches ausgewiesen hat, welches von jedem gebildeten Laien gelesen werden kann, vornehmlich aber in der Bibliothek jedes evangelischen Pfarrhauses in unserem Lande zu finden seyn sollte, wäre es wahrhaft betrübt, ja — man gestatte das Wort! — schmachvoll, wenn der mit gleicher Sorgfalt ausgearbeitete zweite Theil wegen Mangels an Theilnahme im Pulte des Verfassers liegen bleiben sollte. Hoffen wir zur Ehre unserer Landeskirche zuversichtlich das Gegentheil!

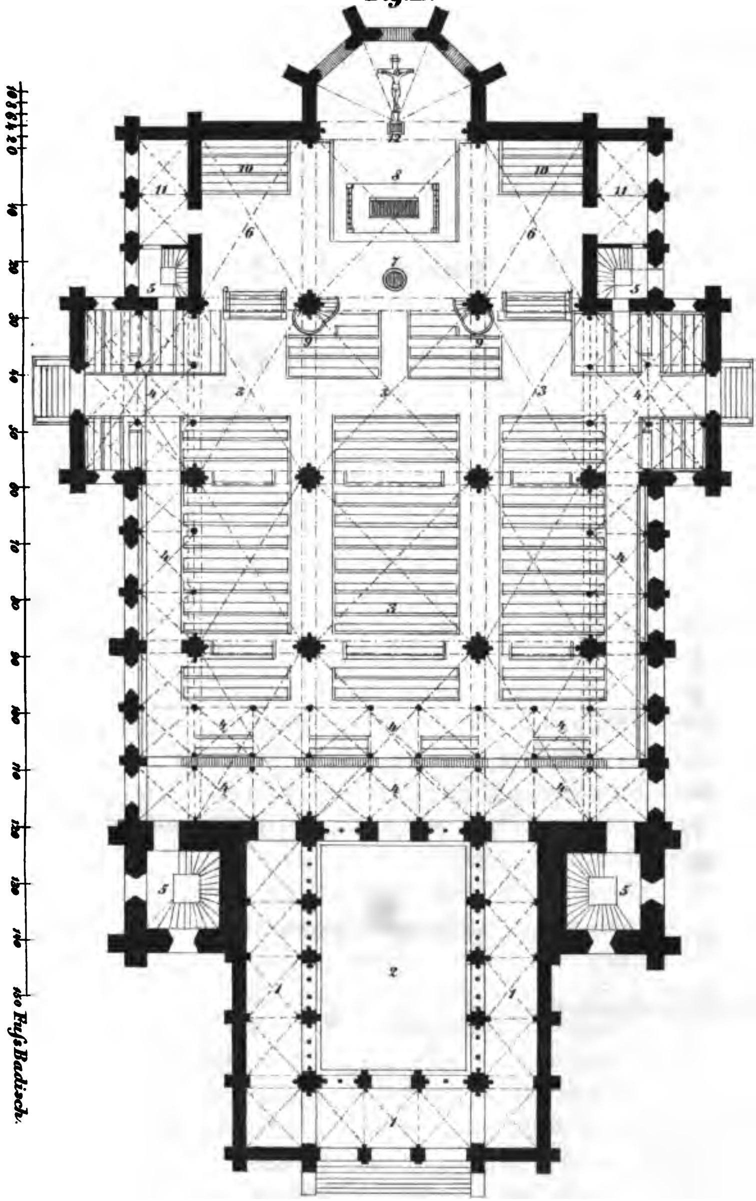
Kirchliches.

Fig. I.



1300 Sitzplätze.

Fig. II.



Gedanken über evangelischen Kirchenbau.

Von
dem Architekten, Professor Eisenlohr
in Karlsruhe.

Vorwort.

Die Aufzeichnung der nachfolgenden Betrachtungen meines lieben Freundes, des Herrn Prof. Eisenlohr, ist, nachdem ich denselben mehrfach gebeten, uns seine Gedanken über evangelischen Kirchenbau für die Studien mitzutheilen, zunächst dadurch veranlaßt worden, daß de Wette demselben seine kleine gehaltreiche und anregende Schrift: Gedanken über Malerei und Baukunst besonders in kirchlicher Beziehung (Berlin 1846) — zusandte und ihn hiermit bestimmte, seine eigenen Ansichten genauer zu fixiren. Deßhalb wird auch im Verfolg dieser Blätter mehrfach auf Aeußerungen des genannten basler Freundes Rücksicht genommen. Indeß ist die Gedankenentwickelung Eisenlohr's eine durchaus selbständige, auch von de Wette in wesentlichen Puncten abweichende, und man wird hier finden, was nur ein Architekt geben konnte, einen in den Grundzügen ausgeführten Plan zu einer angemessenen Construction evangelischer Kirchen. Der Aufsatz ist schon seit Jahresfrist in meinen Händen und mußte wegen Ueberfülle anderweitigen, meist früher eingegangenen, Materials zu meinem Bedauern so lange liegen bleiben. Unterdessen sind in der nächsten Umgebung des Ver-

fassers zwei Schriften erschienen, welche von verschiedenen Seiten her in dasselbe Gebiet eingreifen, zuerst das geistvolle, lebensfrische Buch vom Ober-Baudirector Hübsch: Die Architektur und ihr Verhältniß zur heutigen Malerei und Sculptur, Stuttgart 1847 — und sodann die treffliche Untersuchung rc. über den salomonischen Tempel mit Berücksichtigung seines Verhältnisses zur heil. Architektur überhaupt vom Ober-Kirchenrath D. Bähr, Karlsruhe 1848. Das letztere Werk beschäftigt sich in seinem Schlußabschnitt auch mit der Gestaltung des ältesten christlichen Kirchenbaues gegenüber der heiligen Architektur des Heidenthums und Judenthums, und entwickelt eben so gründlich, als schön und anschaulich, wie die Form des christlichen Kirchengebäudes in seinen frühesten Anfängen wesentlich daraus hervorgegangen ist, daß es die Bestimmung hatte, nicht sowohl, wie der salomonische Tempel, eine Wohnung Gottes, als vielmehr ein Haus der Gemeinde zu seyn, und daß diese hierbei wieder aufgefaßt wurde als der wohl gegliederte, aber doch in einem gemeinsamen Mittelpuncte, dem Sacramente des Altars (der Communio), sich einigende Leib Christi. Wäre der Aufsatz Eisenlohr's später erschienen, so würde wohl eine entsprechende Berücksichtigung der genannten Schriften darin nicht gefehlt haben. Da nun aber hier eine solche Berücksichtigung nicht möglich war, so wünschen wir um so lebhafter, daß diese Leistungen von anderer Seite her in unsern Studien gewürdigt werden mögen; und ich will namentlich hiermit meinen verehrten Freund, Ober-Hofprediger von Grüneisen, öffentlich gebeten haben, sowohl sein Urtheil über die genannten Schriften abzugeben, als auch sein schon vorläufig gegebenes Versprechen zu erfüllen, und uns, vielleicht mit Beziehung auf dieselben und wohl auch auf den hier folgenden Aufsatz, seine Gedanken über evangelischen Kirchenbau mitzutheilen. Einstweilen sey es mir als christlichem Theologen vergönnt, meine herzliche Freude darüber auszudrücken, daß dieser wichtige Gegenstand auf eine so

kräftige Weise angeregt worden, und auch das wolle man mir nicht verargen, wenn ich mich noch besonders menschlich und patriotisch darüber freue, daß diese Anregung von drei sehr werthen Freunden und speciellen Landesgenossen ausgegangen ist.

Heidelberg um Weihnachten 1847.

Ullmann.

Ohne Zweifel sind viele evangelische Christen darin einverstanden, daß man seit der Reformation in der Ausscheidung des Kunstelementes aus unserer Kirche ebenso zu weit gegangen ist, wie früher eine zu üppige Ueberwucherung und Ausartung desselben innerhalb des Katholicismus stattgefunden hat. Darüber gibt uns Herr D. de Wette in seinen Gedanken über Malerei und Baukunst sehr dankenswerthe Bemerkungen und für die Weiterförderung der Sache treffliche Rathschläge.

Es kann nicht anders seyn, als daß das, was in der menschlichen Natur, so wie in der Natur der Sache liegt, zur gehörigen Zeit auch zu seinem Rechte komme, und die Hemmnisse, die sich ihm etwa im Laufe der Geschichte entgegengestellt haben, wieder überwinde. So wie der Mensch von Gott geschaffen ist, so soll er auch in der Ganzheit seines Wesens, mit all seinen Kräften und Gaben seinen Schöpfer preisen und verherrlichen. Solche Verherrlichung aber kann auch durch die bildende Kunst vollzogen werden, nur in einer andern Form der Sprache, als der gewöhnlichen. Oder ist nicht ein, aus tiefem Sinne geborener, mittelalterlicher Dom, ein straßburger oder freiburger Münster, wie ein großes, erhabenes Gebet, ein versteinertes Wort — und kann dasjenige, was sie aussprechen, auf eine andere Weise, etwa in Worten eben so mächtig und ergreifend wieder gesagt werden? Unmöglich! — Hier ist zugleich der fromme Aufschwung des ganzen Inneren — und zwar nicht etwa bloß des einen Baumeisters, sondern einer ganzen Gesammtheit von Indi-

viduen, einer Zeit — in Einem Werk fixirt, concentrirt und zur momentan und mächtig wirkenden Anschauung gebracht. Die Steine dieser Dome sind zum lebendigen Wort geworden und darum das Ganze zum Kunstwerk, ein wahrhaftes Symbol des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, ein Symbol der christlichen Kirche überhaupt und der gläubigen Gemeinde.

Daß dieß Alles auch zur geistigen, idealen Seite der Aufgabe des evangelischen Kirchenbaues gehöre, wird wohl nicht bestritten werden; ja man verzeiht es sogar einem Architekten nicht so leicht, wenn er in Lösung derselben nicht glücklich war.

Ist denn aber unsere evangelische Kirche den Baumeistern auch entgegengekommen, hat sie ihnen dabei in die Hände gearbeitet und ist dieses Kunstelement im evangelischen Kirchengebäude den leitenden Behörden, den Gemeinden so recht zum Bewußtseyn gekommen und von ihnen recht ernstlich gefordert worden? Man muß wohl gestehen, daß den Baumeistern allein die Schuld nicht beigemessen werden kann, wenn wir noch keinen evangelischen Kirchenbau im angedeuteten Sinne haben; und gewiß ist, daß sie allein ihn nicht zu Stande bringen werden, weil auch der glaubensvolle, von seiner Aufgabe lebendig begeisterte Baumeister mit seiner Begeisterung allein, ohne positive Förderung von außen, zu einem realen Ziele nicht gelangen kann.

Muß man aber das Kunstelement im evangelischen Kirchengebäude nicht nur einräumen, sondern ernstlich wollen und fordern, so kann man den Schwesterkünsten der Architektur die Pforten der Kirche nicht verschließen. Fürs erste schon darum nicht, weil die Architektur erst im Vereine mit diesen ihren höchsten und vollständigsten Ausdruck, ihre vollste Wirkung erreicht. Dann aber soll doch in dem Reiche Gottes der ganze Mensch mit all seinen ihm von Gott verliehenen Gaben und Kräften zur reichsten und herrlichsten Entfaltung gelangen; insofern nun eine irdische Verwirklichung

dieses Reiches erstrebt wird, muß auch die bildende Kunst ihre Stellung in demselben erhalten, und da die Kirche auf diese Verwirklichung des Gottesreiches abzielt, darf sie auch das nicht von sich ausschließen, was, wie die gesammte Kunst, zum irdisch menschlichen, vollständigen Ausdruck des Göttlichen, zum Preise und zur Verherrlichung Gottes hienieden dient oder dazu zu dienen fähig ist. Ja eine recht glaubensfrohe, von frischem Leben durchdrungene, von Preis und Dank gegen Gott erfüllte Kirche wird die Kunst zum Ausdruck des in ihr lebenden heiligen Geistes fordern und gar nicht entbehren können. Wo dieser Geist innerlich thätig ist, da ringt er auch nach einem Ausdruck, da gestaltet sich auch ein Leib zur Seele in einer bestimmten Form. Das wird dann aber eine heilige Form, eine heilige Kunst, — keine todte, sondern Geist und Leben athmende Kunst, — nur so viel Form, als zum Ausdruck gerade nothwendig, — eine durchaus vergeistigte Form.

Hat denn nicht schon in den ersten christlichen Jahrhunderten dieser Geist die absterbende classische Kunst noch einmal mit einem frischen verjüngenden Hauch durchweht und sich gleichsam noch das Gewand eines Dahinscheidenden geborgt und angepaßt, bis er, in den jungen Völkern neu und anders erwachend, eine mehr eigenthümliche und herrlichere Gestalt hervortrieb? Hat nicht dieser Geist in seinem reformatorischen Aufleben in der evangelischen Kirche wenigstens nach einer Seite hin, in einer anderen Kunstform, im heiligen Liede und im Choral, sich wiederum herrlich geoffenbart? Warum sollte dieß nicht auch im Bereiche der bildenden Kunst noch geschehen können?

Ja lasset nur erst die Kirche und die Gemeinden zu neuem, recht glaubensfreudigem Bewußtseyn ihrer selbst gelangen und eine nach allen Seiten hin ungehemmte Entwickelung auch des Cultus eintreten: so werden wir auch evangelische Kirchen als wahre Kunstwerke, überhaupt aber eine christliche evangelische Kunst erhalten; denn alsdann

werden auch die Künstler allgemeiner von jenem Geiste ergriffen werden, und gerne, um mit de Wette zu sprechen, „unter den Einfluß des protestantischen Geistes sich stellen.“ —

Daß aber Architektur, Malerei und Bildhauerei nur alsdann wahrhaft gedeihen können, wenn von ihnen die Lösung ihrer höchsten Aufgaben, die der religiösen und kirchlichen Kunst, verlangt wird, ist wohl nicht zu bezweifeln. Zwar bieten die Geschichte und das Leben diesen Künsten einen reichhaltigen Stoff, eine unermeßliche Menge Aufgaben zur Lösung dar; aber die höchsten Gegenstände der künstlerischen Darstellung bleiben doch immer die religiösen, also für ein christliches Volk die christlichen. Und wie das Christenthum die Macht hat, das ganze Leben zu heiligen und zu verklären, so geht von ihm eine heiligende und verklärende Wirkung auch auf die Kunst aus; sie wird selbst zur heiligen und, weil das Christenthum sich in der Kirche verkörpert, zur kirchlichen Kunst, und diese kirchliche Kunst verbreitet dann wieder ihre erleuchtenden Strahlen über das ganze große Gebiet der Kunst überhaupt und bewahrt diese vor Verweltlichung, vor dem Verfall ins Fleischliche.

Können wir uns kein gedeihliches Leben mehr ohne lebendiges Christenthum denken, so auch keine wahrhaft gedeihende Kunst ohne eine kirchliche Kunst. Bei einem wirklich christlichen Volke kann doch wohl z. B. keine Historienmalerei bestehen ohne evangelische Geschichtsmalerei und diese wiederum nicht in frischem Leben, ohne in der Kirche ihre höchste Aufgabe zu lösen. Ohne Zweifel gilt das Gesagte auch von der Architektur. Man klagt mit Recht über das Principlose dieser Kunst in unsern Tagen, denn sie erscheint in der That ohne harmonische Einheit, ein buntes Gemische der verschiedensten Style. Man lasse aber nur einmal im Bereiche des Geistes dasjenige allgemeine Princip wieder zur rechten Herrschaft gelangen, welches diese Herrschaft allein haben kann und soll, das Princip des lebendigen christlichen Glaubens: so wird ein daraus entstehender

christlicher und evangelischer Kirchenbau auch für die Gesammtarchitektur ein allgemeines Bauprincip aufstellen, welches zuverlässig den Grund zur erwünschten harmonischen Einheit legen wird. In einem solchen Kirchenbau fände die Architektur den Centralpunct ihrer Gesammtaufgabe im Leben, den Grundzug ihrer ganzen Physiognomie, die Leuchte, welche über alles Andere ihren verklärenden Schein ausgösse.

Die Welt und das Leben fallen auseinander in Ermangelung des lebendigen Glaubens; die Architektur ist zerrissen worden und auseinander gefallen durch den nämlichen Mangel. Auf dem Grunde des Glaubens dagegen wird die Gemeinde erbaut und er ist auch der geistige Grundstein des evangelischen Kirchengebäudes.

Die Aufgabe, welche dem evangelischen Kirchenbau gestellt ist, zerfällt, wie bei jedem andern Bauwerke, in zwei Theile, welche jedoch beide in der Bestimmung des Gebäudes, innig mit einander verwoben, wurzeln: es sind dieß die Forderungen des äußern Bedürfnisses, der reale Boden, und die Forderungen des Geistes, die ideale und ästhetische Seite. Beide Forderungen müssen gleichmäßig erfüllt werden und beide müssen sich daher gegenseitig bedingen und begrenzen. Keine Seite darf auf Kosten der andern, wenn auch ein (freilich gar oft nur scheinbarer) Widerstreit derselben bestehen sollte, allzu sehr hervorgehoben werden.

Die ersteren, äußeren Forderungen concentriren sich hauptsächlich in folgenden Puncten:

1) ein gutes Sehen zum Altar und zur Kanzel;

2) ein gutes Hören der Predigt und des Gebetes;

3) eine Grundform, welche keine besonderen technischen Schwierigkeiten durch den ganzen Bau erzeugt, also z. B. ihre Stützpuncte nicht allzu weit auseinander rückt, weil sonst die Ueberdeckung ungemein erschwert und des innern Raumverhältnisses wegen der ganze Bau in allzu bedeutende Höhe

getrieben wird, woraus wieder stärkere Mauern und Widerlagen und aus Allem weit größere Kosten hervorgehen;

4) eine solche Grundform, welche mit einem verhältnißmäßig geringen Aufwand an Material dennoch große Festigkeit und starke Widerlager darbietet, indem man bei einem wahrhaft monumentalen Kirchenbau, von dem hier allein die Rede ist, auch auf eine Einwölbung abheben muß.

Ueber diese und andere Forderungen kann man nicht hinaus, wenn von einer in der Wirklichkeit anwendbaren, wie man sagt, „praktischen Form" die Rede seyn soll. Die von de Wette vorgeschlagenen kreisrunden oder elliptischen Formen wären schon in akustischer Hinsicht äußerst bedenkliche, in diesen technischen Beziehungen aber sehr ungünstige Formen.

Was aber die idealen und ästhetischen Forderungen betrifft, so wurden dafür schon oben einige allgemeine Andeutungen gegeben. Damit die evangelische Kirche eine christliche sey, muß der ganze Aus- und Eindruck des Gebäudes auch dem Geiste des Christenthums durchaus entsprechen. Die tiefgreifenden Wirkungen, die neugestaltende, wiedergebärende Kraft des evangelischen Glaubens, kurz der ganze neue Zustand und die Verfassung des christlichen Gemüthes und der christlichen Gemeinschaft müssen sich, so zu sagen, in der christlichen Kirche widerspiegeln. Sie soll eine das Gemüth möglichst tief ergreifende Wirkung hervorbringen, jenen stillen Gottesfrieden, jene Ruhe, jenen heiligen Ernst über die in ihr versammelte gläubige Gemeinde ausgießen, welcher schon in ihrem Herzen wohnt; es sollen durch das Gebäude die nämlichen Saiten angeschlagen werden, welche die Harmonie des christlichen Geistes bilden, so daß beides, inneres Leben und äußerer Bau, harmonisch zusammenklingt.

Die Kirche soll uns ein Bild, einen Ausdruck der christlichen Gemeinde geben, ebenso in ihrer Unterschiedenheit von Anderem nach außen, als in ihrer lebendigen Zusammengehörigkeit nach innen. Wie sich die Gemeinde in einem gewissen Gegensatz gegen die Welt befindet, so muß auch die

Kirche bei der Gemeinde das Gefühl der Abgeschiedenheit von der Außenwelt erwecken, was hauptsächlich durch ihren ungewöhnlichen, von allen andern Gebäuden durchaus verschiedenen Eindruck, wie auch dadurch bewirkt wird, daß man nicht durch die Fenster auf die Straße oder andere Gebäude ꝛc. sehen kann. Vornehmlich aber soll die Kirche die Gemeinde so recht in ein Ganzes zusammenfassen und in ihr das Bewußtseyn eines einheitlichen Ganzen, als Eines Leibes, hervorrufen, was vorzugsweise dadurch geschehen wird, daß nicht nur die Gemeinde sich selbst überschauen, sondern auch ihre eigene Gliederung an sich wahrnehmen kann, etwa durch besondere Plätze für ihre Aeltesten, Vorsteher, Armenpfleger u. s. w.

Nicht minder soll die Kirche ein Ausdruck des wahrhaft christlichen Bewußtseyns und Geistes seyn. Wie eine christliche Gemeinde mit bußfertigem Herzen sich dem Herrn naht, sodann aber auch durch den Trost der Erlösung zum Gefühl ihrer hohen Würde emporgerichtet wird: gleicherweise soll die Kirche einerseits jenes demüthigende Gefühl, das zerschlagene Herz der Gemeinde durch ihren großen, mächtigen, niederbeugenden Eindruck, andererseits aber zugleich jenes aufrichtende Gefühl durch ihre erhebende Wirkung hervorbringen und unterstützen; ja die christliche Freudigkeit, der Jubelgesang der erlösten Seele werden in dem freudigen, kühnen, nicht durch unbewältigte Masse gehemmten Aufwachsen des Baues, in seinen leichten, die Brust erweiternden Räumen ihren völlig entsprechenden Ausdruck finden.

Wie ferner die Gemeinde weder hienieden, noch in sich selbst ihre Vollendung findet, sondern ihren hoffenden Blick in die Zukunft, ins Jenseits richtet, in die Vollendung des Reiches Gottes, wo Christus, das Haupt der Gemeinde, in seiner Verherrlichung herrscht und König ist: ebenso darf auch die evangelische Kirche nicht ihren Abschluß darin finden, daß sie die Gemeinde allein umschließt und gleichsam in sich selbst abschließt; sie soll vielmehr den Blick der Gemeinde

ins Zukünftige durch einen ihr gegenüberliegenden vertieften Raum bezeichnen, in welchem Christus, ihr Haupt, in seiner Verherrlichung (etwa im Verein mit seinen Aposteln) in angemessener Höhe dargestellt ist, damit die Kirche ein Bild des Reiches Christi werde. In diesen vertieften Raum, der Gemeinde gegenüber, gehört der Altar und etwa vor ihn der Taufstein, als diejenigen Orte, von denen die Gnadengaben des Herrn gespendet und verwaltet werden. Und wie die Gemeinde hinter dem Altar auf der abschließenden Wand in der Höhe den verherrlichten Christus erblickt, so möchte weiter unten der in tiefer Schmach und im schmerzlichsten Leiden ans Kreuz geheftete Heiland der Gemeinde dargestellt werden, damit sie stets an das Leiden und Sterben ihres Erlösers und an die christliche Wahrheit erinnert werde, daß es überhaupt durchs Leiden zur Verherrlichung gehe, und damit ihr dieß an ihrem eigenen Haupte im vollsten Maße recht anschaulich werde. Der hoffende, ja sehnsüchtige Blick der Gemeinde in das himmlische Reich findet auch noch seinen Ausdruck einerseits in dem, man möchte sagen, sehnsuchtsvollen Aufstreben des ganzen Baues, welches sich theils in seinem ganzen Raumverhältniß, theils in seiner Architektur verwirklicht, andererseits in dem Vorwärtsstreben des innern Bildes der Kirche nach jenem Ziele, wo eben Christus dargestellt ist.

Wird nach dem evangelischen Glauben die Gemeinde, der Inbegriff aller gläubigen Christen, als das priesterliche Geschlecht, als das Volk des Eigenthums betrachtet, so erscheint der große Raum der evangelischen Kirche, in welchem sich die Gemeinde versammelt, dieser Idee nach und im Vergleich mit der katholischen Kirche als Ein großer Chor; es fällt also bei der evangelischen Kirche nicht der Chor, sondern vielmehr der für die Laien bestimmte Raum hinweg und die ganze Gemeinde rückt, so zu sagen, vorwärts in den Chor. Die ganze Kirche wird also in diesem Sinne zu einem großen Chor mit neu zu entwickelnder Gestaltung, in welcher nach

Obigem die beiden Hauptglieder, „Raum der Gemeinde" und, ihr zugewendet, „Raum der Sacramente," zugleich Symbol des zukünftigen Reiches und der Hoffnung der Gemeinde, enthalten wären. — Hiernach steigert sich eigentlich die Idee der evangelischen Kirche höher hinauf und gewiß ist, daß, wenn ihr Bau zu einer wirklichen geschichtlichen Entwickelung gelangen soll, kein Herabsteigen der Idee gegenüber dem katholischen Kirchengebäude stattfinden darf. Wenn der evangelische Glaube das Erhabenste umfaßt, was in des Menschen Herz kommen kann, so ist damit auch die Forderung an die evangelische Kirche gestellt, den Ausdruck des Erhabenen im höchst möglichen Maße in sich zur Anschauung zu bringen.

Diese idealen Forderungen an eine christlich-evangelische Kirche sind so streng, daß mit ihnen die Möglichkeit einer solchen steht oder fällt; ja sie sind mindestens eben so unabweislich wie jene Forderungen des äußern Bedürfnisses: so zwar, daß es z. B. besser wäre, der zwölfte Theil der Kirchgänger sähe bei gefüllter Kirche nicht gut zur Kanzel, die ganze Gemeinde aber befände sich in einem solchen wahrhaft christlichen Gottestempel, als wenn Alle gut zur Kanzel sähen, das Ganze aber wäre am Ende zu einem großen Hörsaal oder gar Menschenmagazin herabgekommen. Womit jedoch freilich auch nicht gesagt seyn will, daß jenes Verhältniß nothwendig eintreten müsse, sondern nur, daß der Baumeister möglichst gut und im richtigen Verhältniß alle Forderungen zu erfüllen und gegenseitig abzuwägen habe.

Man sieht wohl, daß die nämlichen oben dargelegten idealen Forderungen an die evangelische Kirche zugleich Forderungen an den Cultus sind, indem dieser ja auch der Ausdruck oder die Darstellung des ganzen innern christlichen Lebens seyn soll, so daß Kirche und Cultus das Nämliche aussprechen und zu Einem Ziele zusammenwirken. Daß aber der Cultus unserer evangelischen Kirche einer weitern Entwickelung bedürfe, da er zu wenig umfassend erscheint und

beinahe Alles nur auf das eine kleine sonntägliche Thema der Predigt sich bezieht, wird von vielen Seiten anerkannt. Es muß daher bei dem Entwurfe einer evangelischen Kirche auf eine weitere Ausbildung des Cultus abgesehen werden. Man könnte hierbei nun leicht auf den Gedanken kommen, daß zuerst die Forderungen des Cultus genauer festgestellt werden müßten, ehe man an eine Gestaltung des evangelischen Kirchenbaues denken könne. So wünschenswerth indeß dieses auch wäre, so reducirt sich doch die Sache zuletzt nur auf wenige Hauptpuncte, die auf den Bau entscheidend einwirken, hauptsächlich nämlich die Verwaltung der Sacramente und die Predigt. Ist man mit der Anordnung und Stellung des Altars, Taufsteins und der Kanzel im Reinen, so kann sich der Cultus ungehindert durch den Bau weiter ins Einzelne entwickeln.

Da im Obigen dem Altar und Taufstein ein besonderer freier Raum der Gemeinde gegenüber zugewiesen worden ist, so bleibt noch die Stellung der Kanzel zu erörtern. Es ist natürlich, ja nothwendig, daß in dem andern Raum, welcher der Gemeinde zur Versammlung dient, auch das Wort derselben verkündigt und ausgelegt werde, damit der Geistliche ganz nahe zu seiner Gemeinde, zu der er spricht, komme, damit der Hirte bei seiner Heerde sein und seine Worte desto leichter gehört, er selbst besser gesehen werde. Die so häufige Einrichtung, daß die Kanzel in größerer Entfernung von der Gemeinde und in bedeutender Höhe sich befindet, indem dann meist noch der Altar zwischen beide hineingezwängt ist — eine Stellung, vermöge deren dann die Person des Geistlichen wohl auch als das Allerwichtigste in der ganzen Kirche erscheint — macht eben diese Einrichtung ganz und gar unpassend und verwerflich. Nein, der Geistliche gehört ganz nahe zu seiner Gemeinde, und wenn man ihn von der Kanzel gut versteht und daselbst leicht sieht, so ist keine weitere Anforderung an die Kanzel zu machen, weil sie in diesem Fall

immer schon einen in die Augen fallenden Gegenstand bilden und niemals als zu untergeordnet erscheinen wird.

Auf die ganze Hauptanordnung der Kirche könnte es kaum einen Einfluß haben, ob eine oder zwei Kanzeln erforderlich sind (wie an manchen Orten der Fall seyn soll). Die eine derselben wäre ausschließlich zur Predigt, die andere zur Vorlesung biblischer Abschnitte bestimmt, und daraus würde dann eine Einrichtung folgen, die, wie wir sie schon in den ältesten Kirchen, z. B. in der Basilika St. Clemens zu Rom, finden, auch jetzt noch empfehlenswerth scheint, weil die verschiedenen Bestandtheile und die Gliederung des Cultus auch äußerlich recht bemerkbar gemacht und gerade in dem evangelischen Cultus in Bezug auf Predigt, Lesen und Auslegen der heiligen Schrift hervorgehoben werden sollten, indem ja unsere Kirche hierauf ein besonderes Gewicht legt und immer legen wird.

Bei der Stellung, die wir dem Altare geben, hat es wohl kaum einen Nachtheil, wenn der Geistliche hier, wo er die meist bekannten Gebete hält und wo alles Declamatorische und Rhetorische hinwegfällt, von der Gemeinde in größerer Entfernung sich befindet. Dagegen gewährt jene Stellung den großen Vortheil, daß während der in unserer Kirche so feierlichen Austheilung des heiligen Abendmahles die paarweise hinzutretende Gemeinde einen angemessenen Raum findet, in welchem sie ungehindert ihren Umgang halten kann.

Kleinere Kirchen bieten natürlich weit geringere Schwierigkeiten zur Herstellung einer entsprechenden Grundform, indem man hier schon mit dem einfachen, wenig länglichen Viereck, jedoch mit bemerkbarer Abscheidung jenes Sacramentenraumes vollkommen ausreichen kann. Kirchen dagegen für eine größere Zahl Sitzplätze (etwa schon bei 800) erfordern nicht nur eine andere Grundform, sondern es lassen sich auch nicht wohl die Emporen umgehen; denn je mehr Kirchgänger, desto mehr muß man darauf ausgehen, dieselben zu concentriren, weil man über eine gewisse Entfernung von der

Kanzel mit den Sitzplätzen nicht hinausgehen darf, wenn noch für das Verstandenwerden des Predigers gehörig gesorgt werden soll. Auch können Emporbühnen (nur nie mehr als Eine) ohne besondere architektonische Schwierigkeiten angeordnet werden.

Um nun möglichst viele Sitzplätze der Kanzel nahe zu bringen, entsteht die Anforderung einer Raumerweiterung zunächst der Kanzel, dagegen aus oben angeführten technischen und ästhetischen Gründen die Anforderung keiner zu weiten Auseinanderrückung der Stützpuncte. Dieser Widerspruch kann nur dadurch gelöst werden, daß man einzelne Stützpuncte stehen läßt, dagegen die Umfangswände zu beiden Seiten der Kanzeln (siehe die beigegebenen Figuren), so wie denselben gegenüber auf gewisse Entfernungen hinausrückt, wodurch ein großer, weiter Raum ohne constructive Schwierigkeiten gewonnen werden kann, und eine Art griechischer Kreuzform entsteht, die, indem sie allen oben besprochenen idealen Forderungen entspricht, auch architektonisch weiter entwickelt und verschieden behandelt werden kann. Die Einwölbung bei beiden Projecten wäre so einzurichten, daß bloß ein senkrechter Druck auf die freien Stützpuncte wirkte, damit diese Pfeiler, welche ohnedieß sehr weit auseinander stehen (40′ und 30′), auf den kleinsten Durchmesser sich bringen ließen. — Dieses Verfahren stünde dann auch ganz im Einklang mit einer bemerkenswerthen Erscheinung in der Geschichte der Baukunst. Wir sehen nämlich in den aufeinander folgenden Baustylen, namentlich in der christlichen mittelalterlichen Architektur gegenüber der antiken, eine große Verminderung der Masse im Vergleich zu dem von ihr eingeschlossenen Raum, ein Fortschritt in der Technik, welcher im engsten Zusammenhang mit den geistigen Forderungen des christlichen Kirchenbaues steht, wonach sich die Baukunst im Verlaufe der Zeit mehr gelichtet, das Materielle einer größern Vergeistigung Platz gemacht hat. Diese Lichtung der Architektur, diese Minderung der Masse (welche jedoch nur auf

einen gewissen Grad getrieben werden kann), wird im evangelischen Kirchenbau sowohl von realer als idealer Seite gefordert.

Der obere Kreuzesarm, als Raum der Sacramente, ist durch drei große, hohe Bögen von den drei anderen Kreuzesarmen, dem Raum für die Gemeinde, getrennt und liegt um 2 bis 3 Fuß höher, als der letztere, welcher gegenüber dem Sacramentenraum auch die Orgelbühne enthält.

An die beiden Hauptpfeiler der Vierung des Kreuzes sind die Kanzeln, noch in den Raum der Gemeinde, gestellt, mit ihrem Fußboden auf 6 bis 7 Fuß Höhe. Die Bildsäulen der Evangelisten oder sämmtliche Apostel ließen sich sehr passend an diesen Pfeilern oder an alle Pfeiler als „Stützen der Kirche" vertheilt anbringen. Wie günstig diese Formen, besonders in Fig. I., zur Anlage vieler Sitzplätze in der Nähe der Kanzeln sind, geht schon daraus hervor, daß bei einer Anzahl von 1200 und 1300 Sitzplätzen die hintersten nur auf 72 Fuß von der Kanzel entfernt werden; ebenso wird das Sehen zu derselben nur bei verhältnißmäßig sehr wenigen Personen verhindert seyn. Auch in akustischer Hinsicht wird man gegen diese Grundformen an sich nichts einzuwenden finden. Sie bieten wegen der öftern Widerkehren ihrer Umfangsmauern zugleich eine große Festigkeit und starke Widerlagen dar, besonders bei etwaiger Kuppelbildung über der Vierung des Kreuzes. Die große Mannichfaltigkeit und Abwechselung in der architektonischen Gestaltung und Entwickelung, welche diese Grundformen zulassen, macht dieselben für evangelische Kirchen auch darum geeignet, weil solche keine Erstarrung in der Form zeigen dürfen.

Geht diese Grundform mit einer gewissen Nothwendigkeit aus den realen, wie aus den idealen Forderungen hervor, so lösen sich in ihr auch die scheinbaren Widersprüche in Harmonie auf, was ja eine Grundbedingung jeden Kunst-

werkes ist. Auch ist immerhin die Kreuzesform als eine symbolische für jede christliche Kirche wünschenswerth.

Thürme lassen sich leicht in organische Verbindung mit diesen Formen bringen, sey es, daß man bei einem stehen bliebe oder mehrere anbringen wollte. Als weitere sehr wünschenswerthe Zuthat zu evangelischen Kirchen aber müssen kleinere oder größere Vorhallen, ja noch besser Vorhöfe, mit bedeckten Hallen umgeben, betrachtet werden, wie solche theilweise auch bei älteren Basiliken vorkommen. Die Gemeinde tritt dann nicht so unmittelbar aus offener Straße in die Kirche und findet einen vorbereitenden und vermittelnden Uebergang aus dem profanen Leben zur Kirche, indem die geschlossenen Rückwände hauptsächlich auch zur Aufnahme von bildlichen Darstellungen aus dem alten und neuen Testament bestimmt wären. Hier fände die kirchliche Malerei Raum zur Entfaltung und Darstellung eines zusammenhängenden Ideenganges, namentlich der Gesammtheit des Erlösungsplanes, so daß das zum Gottesreiche Vorbereitende, das Prophetische und auf die Person Christi Bezügliche in der alttestamentlichen Geschichte, in der Vorhalle seine Stelle hätte, während in der Kirche selbst, vorzugsweise auf den sich hierzu von selbst darbietenden, mehr geschlossenen Rückwänden des Sacramentenraumes nur die wichtigsten Personen oder Momente der eigentlichen evangelischen Geschichte darzustellen wären.

Mit der Auffindung einer solchen Grundform für evangelische Kirchen, wie wir sie als dem sogenannten griechischen Kreuz ähnlich bezeichnet haben, ist aber noch lange nicht Alles gethan. Die ganze übrige Gestaltung des Baues, der Gesammtcharakter und Styl seiner Architektur ist nicht minder zur Erreichung der idealen Seite der Aufgabe von größter Wichtigkeit und entscheidender Bedeutung. Der geistige Ausdruck der in dem ganzen Bauprincip gegründeten, in Charakter und Styl sich darlegenden Form ist natürlich das unmittelbare Ergebniß der ganzen Organisation und

des Zustandes des schaffenden Geistes und Gemüthes, eine besondere Sprachweise in bestimmten Zeitperioden. Hieraus aber leuchtet das Unangemessene, das Widersprechende und Gewaltsame der Anwendung griechischer oder römischer Architektur zu christlichen Kirchen ein und mit Recht fragt de Wette in seiner mehrfach berührten Schrift: „Wie stimmt Belial zu Christus?" Seit 300 Jahren bis auf unsere Tage hat man merkwürdiger Weise immer wieder aufs Neue unzählige mißlungene Versuche aufeinander gehäuft, den christlichen Kirchen diese Zwangsjacke antiker Formen anzulegen. Doch hat jetzt wohl die große Mehrzahl der deutschen Architekten die Ueberzeugung gewonnen, daß es bei christlichen Kirchen mit der antiken griechischen und römischen Architektur eben nicht gehe, und hierdurch haben sich die Architekten gewiß auch mit dem unbefangenen Volksgefühl mehr in Einklang gesetzt.

Durch ein neu erwachtes zugleich christlich-religiöses und nationales Bewußtseyn, besonders seit der Zeit des Befreiungskrieges angeregt, hat man ganz naturgemäß seine Blicke in den Kunstbestrebungen wieder mehr auf das ursprünglich Christliche und Nationale gerichtet. Unsere herrlichen Dome haben aber auch wahrlich in ihrem ganzen Ausdruck, in ihrer Gesammterscheinung etwas so entschieden und allgemein Christliches, daß ihnen bei der Zeitbesonderheit doch zugleich etwas Ewiges, für alle christliche Zeiten Gültiges anhaftet, und man wird finden, daß sie nach diesem ihrem geistigen Inhalt und Ausdruck in gar vielen Beziehungen mit den oben auseinander gesetzten geistigen Forderungen an die evangelische Kirche übereinstimmen. Der nationale Charakter aber, welcher innig mit jenem christlich-religiösen Wesen unserer mittelalterlichen Kirchenarchitektur verschmolzen ist, darf als ein sehr wichtiges Moment gleichfalls nicht außer Acht gelassen werden. Denn wenn wir uns auch in keinen geschichtlichen Streit über Entstehung dieser Architektur einlassen und annehmen

wollen, sie sey in Deutschland nicht zuerst ausgeübt oder zu einer gewissen Blüthe gebracht worden, so kann doch nimmermehr geleugnet werden, daß dieselbe mit der ganzen Entwickelung unseres Volkslebens in engster Verbindung steht, mit dem deutschen Volk aufgewachsen und groß geworden ist und daß sein Geist sich in ihr, besonders in der sogenannten germanischen Periode auf eine eigenthümliche Weise verkörpert hat. Habe nun diese Architektur da oder dort ihre ersten entschiedenen Anfänge gemacht, sie ist einmal das Eigenthum aller Völker des germanisirten Europa's geworden, so daß wir uns z. B. weder ein französisches noch ein deutsches Mittelalter ohne diese, ihm eigenthümlich angehörige Architektur denken können. Sind nun etwa die geheimen Fäden, welche das geistige Volksleben aufeinander folgender Perioden verbinden, spurlos verschwunden?

Nein, diese Anziehungskraft des Gleichartigen ist noch lebendig, und wenn sie auch eine Zeitlang künstlich unterdrückt war, so macht sie sich doch wieder geltend, und es steht nicht zu bezweifeln, daß ein mehr oder weniger selbstbewußter Zug des Herzens das deutsche Volk dieser Architektur, welche es in seinen Domen lieb gewonnen hat, entgegenführt. Indeß, wenn auch diese mittelalterlichen Kirchen etwas für alle wahrhaft christlichen Zeiten Gültiges in sich tragen, so muß doch zugleich anerkannt werden, daß ihnen, wie allem Menschenwerk, auch etwas Zeitliches, für andere christliche Zeiten nicht mehr Geeignetes, anhaftet. Es handelt sich also bei der Entwickelung der Architektur für unsere evangelischen Kirchen nicht um eine bloße Nachbildung oder gar um eine mechanische Nachahmung irgend einer der Perioden mittelalterlicher Architektur, sondern vielmehr nur um einen geschichtlichen Boden und Anknüpfungspunct, um eine Wurzel, aus welcher durch einen neuen schöpferischen Trieb ein neues, in sich harmonisches Gewächs hervorkommen soll, welches dann freilich seine Abstammung nicht würde verleugnen weder können, noch sollen. Aber

zugleich muß bemerkt werden, daß dieser geschichtliche Anknüpfungspunct nicht ausschließlich in einer bestimmten Periode, etwa bloß in der romanischen oder germanischen, zu suchen seyn wird, sondern es scheint uns, das Wesen aller dieser Perioden muß dabei im Auge behalten werden. Wir möchten z. B. die großartige Einfachheit mancher Bildungen in der romanischen Periode (welche sich ja auch allmählich zur Umwandelung ins rein Germanische vorbereitet) nicht mit der oft zu üppigen Ueberfüllung in den späteren Werken der germanischen vertauschen, möchten weder das Gelichtete von dieser aufgeben, noch den Spitzbogen, der übrigens schon in der romanischen Periode vielfach angewendet worden war, ausschließen, weil eben der Spitzbogen uns nicht nur als ein Moment der mehr entwickelten christlichen und volksthümlich germanischen Architektur erscheint, sondern auch wichtige technische und, wie wir glauben, akustische Vortheile vor dem Rundbogen voraus hat.

Die Zahl großer, wesentlich von einander verschiedener, Bauprincipe hat ihre Grenzen, welche sich theoretisch wohl auch bestimmen lassen. In der Geschichte aber haben sie bereits ihre Verwirklichung gefunden. Dieß wird wohl auch in den geistigen Hauptzuständen der Menschheit der Fall seyn, unter denen eben der Zustand, zu dem das Christenthum hinanführt, der höchste und vollendetste, die Verwirklichung des Reiches Gottes, ist und in dem alle anderen Zustände ihren Abschluß finden. Es wird daher auch kein anderes Bauprincip über das christliche hinausgehen und dieses bildet gleichfalls den Abschluß aller übrigen; dafür hat aber auch kein anderes eine solche Fülle und einen so großen Reichthum der Motive, keines eine gleiche Geschmeidigkeit und dieselbe Zahl von Mitteln zur Lösung jeder Aufgabe. Ebenso, wie das Christenthum in sehr verschiedenen Formen sich zeitlich und äußerlich gestaltet hat und fortwährend gestalten wird, so wird es auch die christliche Architektur thun, welche das

Christenthum auf seine verschiedenen Stufen begleitet und demgemäß sich verschieden modificirt.

Unsere evangelische Kirche im Ganzen steht ja gegenwärtig auf einem Puncte, wo sie sich zu einem neuen Leben zusammenfassen und eine frische Gestalt geben will. Diesem Zuge der Kirche folgt auch ihre Architektur. Sie will eine den tieferen und idealeren Anforderungen des evangelischen Christenthums entsprechende Form des Kirchengebäudes aufsuchen, und diese Blätter sollten etwas dazu beitragen, hierzu den Grundstein zu legen.

Möge Gott durch seinen Geist das weitere Gedeihen geben, vor Allem aber seine Kirche segnen, mit frischem Leben sie durchströmen und ihr auch Baumeister erwecken, welche, als seine Werkzeuge, zu seiner Ehre, zu Christi Verherrlichung und zu wahrhafter Erbauung seiner Gemeinde das Werk weiter führen!

Erklärung der Grundpläne.

1. Vorhallen und bedeckte Gänge, welche letztere von den Vorhöfen aus beleuchtet werden und geschlossene Rückwände zur Aufnahme von Bildern haben.
2. Unbedeckte Vorhöfe.
3. Raum für die Gemeinde.
4. Emporbühnen.
5. Treppen, welche zu denselben führen.
6. Raum der Sacramente.
7. Taufstein.
8. Altar.
9. Kanzeln.
10. Sitzbänke für die Kirchengemeindebeamten.
11. Sacristeien.
12. Crucifix.
